



ڈاکٹر زکیر حسین لائبریری

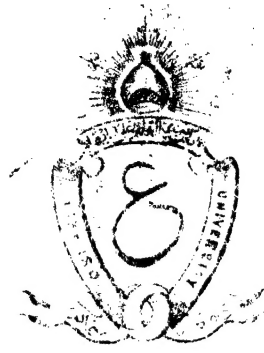
DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA

JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before taking it out. You will be responsible for damages to the book discovered while returning it.



نصاب علم اسلامی

تاریخ فلسفہ

تصانیف

کلینٹ سی۔ جے۔ ویب۔

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔ اے

رکن سررشتہ تالیف ترجمہ جامعہ عثمانیہ سرکار عالی

۳۸ ۳۸ م ۱۳ ۱۳ ۱۹۲۹

۵۶۳

دارالعلوم اسلامیہ

یہ کتاب مسرز ولیم اینڈ ناریٹ (لندن)
پبلشرز کی اجازت سے اردو میں ترجمہ کر کے
طبع و شایع کی گئی ہے

فہرست مضامین تاریخ فلسفہ

صفحہ	مضمون	الواب
۱	فلسفہ اور اس کی تاریخ -	باب (۱)
۶	افلاطون اور اس کے متقدمین -	باب (۲)
۲۹	ارسطو اور دیگر متاخرین فلاطون -	باب (۳)
۵۰	فلسفہ اور آغاز عیسویت -	باب (۴)
۷۴	فلسفہ یورپ عالم کسنی میں -	باب (۵)
۸۶	فلسفہ جدید یورپ کے عالم بلوغ میں -	باب (۶)
۹۸	ڈیکارٹ اور اس کے متاخرین -	باب (۷)
۱۱۹	لاک اور اس کے متاخرین -	باب (۸)
۱۳۰	کانت اور اس کے معاصرین -	باب (۹)
۱۴۷	متاخرین کانت -	باب (۱۰)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ فلسفہ

باب

فلسفہ اور اس کی تاریخ

”میں اُن کو حکیم تو نہیں کہہ سکتا، کیونکہ یہ تو بڑا نام ہے، اور صرف خدا کو زیب دیتا ہے، ہاں! شاید اگر ان کی عظمت یا غلا سفا ان کا حقیر اور بوزوں لقب ہے،“ اس طرح افلاطون اپنی کتاب ”فیڈرس“ میں بنی نوع انسان کے حقیقی معنوں کے متعلق، سقراط کی زبانی کہتا ہے۔ جو شعرا ہوں، یا مقنن یا خود سقراط کی طرح معنوی، مگر جب کچھ کہتے ہیں تو سمجھ بوجھ کر کہتے ہیں، مجاز و حقیقت میں امتیاز کر سکتے ہیں، اور ظاہری دلکش و دلغریب چیزوں پر اُن چیزوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ جو فی الحقیقت عمدہ ہوتی ہیں۔ لفظ فلسفہ اپنی طولانی تاریخ کے دوران میں، کبھی تو وسیع معنی میں استعمال ہوا ہے اور کبھی محدود معنی میں مگر کسی زمانہ میں بھی اس کا استعمال اتنا جزئی واقعات کی تحقیق کے لئے نہیں ہوا، جتنا کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں اس کی نوعیت اصلی کے دریافت کرنے اور جس قسم کی زندگی اس عالم میں گزارنا ہمارے شایان شان ہے، اس کی تحقیق کرنے کے لئے ہوا ہے۔

بعض اوقات طبیعی اور اخلاقی فلسفہ میں بھی امتیاز کیا گیا ہے۔ اگر عالم موضوع بحث ہو تو فلسفہ طبیعی کہتے، اور اگر حیات انسانی موضوع ہوتی تو فلسفہ اخلاقی کہتے۔ سو برس قبل کی انگریزی کتابوں میں فلاسفر سے بعض اوقات فلسفی طبیعت اور فلاسفی سے فلسفہ طبیعی یا علم طبیعی مراد لی گئی ہے اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں انگلستان میں یہ خیال رائج تھا کہ جو کچھ الہامی ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے، اس سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو ان استقرائی و ریاضی قواعد کے علاوہ جو علوم طبیعی میں استعمال ہوتے ہیں، اس عالم کی نوعیت کے معلوم کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ انسان کا سب سے بڑا فریضہ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ اس فطرت یا طبیعت کا حال و ترجمان ہو، جس کی عادات کی وہ ان قواعد کے ذریعہ سے تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ دوسری طرف دیکھو تو عوام کی زبان میں فلسفی سے اکثر وہ شخص مراد ہوتی ہے، جو اپنی زندگی میں حالات و اتفاقات کے رحم و کرم پر نہیں ہوتا اس میں شک نہیں کہ اس سے اس قسم کے معنی متصور ضرور ہوتے ہیں کیونکہ فلسفی جانتا ہے کہ اس کو کس قسم کے عالم میں اپنی زندگی بسر کرنی ہے اس لئے جو کچھ اس کو پیش آتا ہے وہ اچانک پیش نہیں آجاتا۔ تاہم اس کے علم پر نہیں بلکہ عمل پر زور دیا جاتا ہے آج کل ہم فلسفہ طبیعی کا اس قدر عام طور پر تذکرہ نہیں کرتے جتنا کہ علم طبیعی کا کرتے ہیں، اور بہت لمبیات کیسیا جیاتیات کے ماہر کو ہم اس وقت تک فلسفی نہیں کہہ سکتے جب تک وہ اپنے مخصوص فن کے علاوہ اس عالم کی نوعیت اصلی کے انکشاف میں مصروف فکر نہ ہو، جس میں ذہن بھی ہے اور مادہ بھی، وحدت بھی اور کثرت بھی، انفرادیت بھی ہے اور عام قوانین بھی ہیں اور اپنے آپ سے اس قسم کے سوالات نہ کرتا ہو کہ مادہ اور ذہن میں باہم کیا تعلق ہے۔ جو شے ایک ہے وہ متعدد و اور جو متعدد ہیں وہ ایک کیونکر ہو سکتی ہے۔ فرد کیا ہے، جو شے فرد نہیں ہے وہ حقیقی کیونکر ہو سکتی ہے؟ اس کے باوجود ہم کسی فرد کی تعریف ایسے الفاظ کے بغیر کیونکر کر سکتے ہیں، جن کا اطلاق اور افراد پر نہ ہو سکتا ہو اس قسم کے سوالات علوم طبیعی کی تحقیقات سے پیدا ہو سکتے ہیں لیکن ان کا تصفیہ علوم طبیعی کے اسلوب تحقیق سے نہیں ہو سکتا۔ جتنا کہ علمی محقق اس قسم کے سوالات نہیں کرتا، اس وقت تک وہ ہماری اصطلاح میں فلسفی

نہیں کہا سکتا، اگر یہ شاید اس وقت ہم اس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں، جب وہ ان سوالات کو کر کے اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ ان کا کوئی جواب نہیں، اس لئے ان کا اٹھانا ہی بے سود ہے۔

افلاطون کہتا ہے کہ فلسفہ کی ابتدا حیرت سے ہوتی ہے اور بلاشبہ صرف وہی حیوان فلسفیت کیجھ سکتا ہے، جو اشیاء کے تغیر کو یونہی (بیوجہ) نہ سمجھے بلکہ خود سے سوال کرے کہ یہ کیوں ہوا ہے؟ کس طرح سے ہوا ہے؟ اور یہ ان لئے کہ ہر تغیر کے لئے کیوں اور کس طرح کا جو نا ضروری ہے، اور جو کچھ اس کو پیش آئے (الگوجہ وہ ان الفاظ میں اوانہ کرے) اس کو وہ کوئی خاص اور جداگانہ واقعہ خیال نہ کرے بلکہ ایک مسلسل تجربہ کا جزو اور ایک ایسی محیط حقیقت کا پہلو سمجھے جس میں اس کے علاوہ جو کچھ کہ واقع ہو چکا ہے یا ہونے والا ہے وہ بھی شامل ہو سکے۔ لیکن ہم اس حیرت یا استعجاب کو اس وقت تک مشعل فلسفہ کہہ سکتے ہیں، جب تک کہ یہ اس طفلانہ حالت سے نہ گزر جائے جس میں اس کی محض ایسی کہانیوں سے تشفی ہو سکتی ہے جیسی کہ ہم اقوام عالم نے علم الاصنام میں پاتے ہیں، جن میں دنیا کی اصلیت کو ایسے اعمال کی مشعل پر بیان کیا جاتا ہے جن سے ہم آشنا ہوتے ہیں اور جو دنیا میں ہماری آنکھوں کے سامنے ہوتے رہتے ہیں۔ پروفیسر برنٹ کہتے ہیں کہ جن لوگوں کو ہم فلسفہ یورپ کا بانی کہتے ہیں ان کا حقیقی کارنامہ صرف اس قدر ہے کہ انھوں نے کہانیاں کہنا چھوڑ دیا اور کیا تھا (حالانکہ اس وقت تک کچھ بھی نہ تھا) بیان کرنے کا بے سود و لا حاصل کام چھوڑ کر، اس کے بجائے خود سے یہ سوال کرنا شروع کیا کہ اس وقت جو دنیا میں چیزیں نظر آتی ہیں یہ درحقیقت کیا ہیں۔ جن لوگوں کا وہ یہاں ذکر کرتا ہے وہ تحقیقین کے اس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، جو چھٹی صدی قبل مسیح میں ملط میں گزرا ہے۔ ملط مرادل ایشیائے کوچک پر ایک آباد و متمول شہر تھا جسے آئی اوینیا کے یونانیوں نے آباد کیا تھا۔ انھیں اشخاص سے ہماری تاریخ فلسفہ کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ امر کہ فلسفہ جس کو صحیح معنی میں فلسفہ کہتے ہیں، یعنی عالم کی نوعیت کی ایسی باقاعدہ تحقیق، جو محض اس کی حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لئے کی گئی ہو، اس کا قدیم یونانیوں سے تعلقہ بھی کہیں آغاز ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے بہت ہی

مشکوٰۃ کہ ہے مٹر میرٹ کہتے ہیں کہ محض عقل کی قوت سے رسم و رواج کی آہنی دیواروں کو توڑ ڈالنا اور اس طرح عقلی ترقی کو ممکن کرنا صرف اس قوم کا کارنامہ ہے جس کو یونان قدیم کہتے ہیں اور کم از کم یہ امر تو بہت ہی مشکوک ہے کہ ان کی رہبری و رہنمائی کے بغیر آج کسی ترقی کنان تمدن کا وجود ہونا عالم کی اصلیت اور بنیادوں کے متعلق قدیم تو جہات کے رسمی اعادہ کو ترک کر کے آزاد غور و فکر کو رواج دینا (جس سے موجودہ زمانہ کے علوم اور فلسفہ عالم وجود میں آ سکتے ہیں) بھی اسی ہی قوم کا کارنامہ ہے، اس لئے اگر ہم فلسفہ کی تاریخ کو ان قدیم یونانی ارباب فکر سے شروع کریں جن کے نظریات سے ہم کچھ نہ کچھ واقف ہیں، تو پیچھے بھاگنا ہو گا اور اگر موجودہ قرائن سے کوئی قوی تر قرینہ بھی اس امر کے لئے موجود ہو تا کہ یونانیوں کے علاوہ بھی کسی قوم میں بطور خود فلسفہ کا وجود ہوا ہے اور یونانی فلسفہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں، تو بھی اس کتاب میں ان فلاسفہ کے علاوہ اور کسی کا تذکرہ کرنے کی گنجائش نہ تھی، جن تک ہر پوری پی علوم و فنون کی ترقی کا براہ راست سلسلہ پہنچتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس سلسلہ میں قدیم یونانی فلاسفہ سب سے پہلے آتے ہیں۔

اس لئے ہماری تاریخ کا آغاز فلاسفہ یونان سے ہوتا ہے ان کے زمانہ سے لیکر ہمارے زمانہ تک یورپی تمدن کے طبقہ میں ایسے مسائل پر گفتگو ہوتی رہی ہے، جن کو ہم فلسفیانہ کہتے ہیں، اور اس میں ان نتائج کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے، جن پر یونان کے اکابر فلاسفہ پہنچ چکے تھے۔ یہ گفتگو مختلف زمانوں میں کم و بیش شدت اور کم و بیش آزادی کے ساتھ ہوتی رہی ہے نیز ان حدود کی پابندی بھی کم و بیش ہی ہوئی ہے جو اس کے بانیوں نے اس کے لئے مقرر کی تھیں۔ لیکن کہتا ہے کہ زمانہ کے خور اور بنجر حصے بھی گزرے ہیں جن میں تمدن کے پھل جن میں فلسفہ بھی داخل ہے پوری طرح پرورش نہیں پاتے ہیں۔ ایسے زمانوں میں فلسفیانہ مسائل پر بحث نہ کی رہی ہے۔ ان زمانوں میں جن لوگوں نے اس کو جاری بھی رکھا ہے، انہوں نے محض قدیم دلائل کو نہ ہرایا ہے بلکہ اکثر قدیم دلائل بھی فراموش ہو گئی ہیں۔ یا ان کو بھی غلط سمجھا گیا ہے علاوہ ازیں یہ گفتگو بدیہیہ کال آزادی کے

ساتھ بھی نہیں ہو سکی ہے۔ بعض اوقات نتیجہ کا خوف دامن گیر ہوتا ہے یا بہ الفاسط
 اخلاطوں اس امر کا کہ دلیل ہم کو کہاں لی جاتی ہے۔ بعض اوقات یہ فرض کر لیا گیا ہے
 کہ ان فوق الطبیعی قوت نے بعض امور کی طرف روشنی ڈالی ہے، جس کی ہم بلا
 خوف کفر و بد نہیں کر سکتے۔ بعض اوقات خود متقدمین فلاسفہ کے نظریات کے
 متعلق متاخرین کی زیادتی معلومات بعض سائل پر ان کے بطور خود غور کرنے میں
 سد راہ ہو جاتی ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نئے مذہبی اخلاقی یا سیاسی جمالیاتی تجربات
 انسانی خیالات کی گویا کروٹ بدل دیتے ہیں اور لوگ ان امور کے متعلق
 متقدمین کی تعلیم کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ یہ امور بھی دو قسم کے ہوتے ہیں، بعض
 اوقات تو یہ ایسے ہوتے ہیں جو قدما کے سامنے تھے، اور بعض اوقات یہ ایسے
 ہوتے ہیں جو قدما کے سامنے نہ تھے ان زمانوں میں اکثر نقصان بھی ہوا ہے اور
 نفع بھی۔ ایسی غلطیاں جن کی بدولت پہلے اصلاح ہو چکی تھی پھر تازہ ہو جاتی ہیں،
 اور قدیم خرافات نئے نام یا کھرچر زندہ ہو جاتی ہیں۔
 لہذا فلسفہ کی جس تاریخ کا ہم خلاصہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر چہ یہ
 ایسی بحث کی تاریخ ہے جو چھٹی صدی قبل مسیح سے بیسویں صدی مسیحی تک برابر
 جاری ہے، مگر یہ بحث ایسی نہیں ہے جس میں ایک بات کا ہمیشہ کے لئے تصفیہ
 ہو جاتا ہو، یا جس کا ہر قدم آگے ہی کو بڑھتا ہو بلکہ یہ ایسی بحث کی تاریخ ہے جس میں علمی
 معاملات حل انداز ہوتے رہے ہیں، ایسے مباحث و دریاں میں آتے رہتے ہیں۔
 جن سے نفس بحث کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، علاوہ ازیں یہ بحث کبھی تو تیزی کے
 ساتھ ہوتی ہے اور کبھی سستی کے ساتھ، بحث کرنے والے بھی مختلف قابلیتوں
 کے لوگ ہوتے ہیں، مگر ان سب باتوں کے باوجود اس بحث میں حقیقی ترقی کا
 پتہ لگایا جاسکتا ہے، اور رکاوٹیں اور گریزیں بھی اس کے لئے مفید اور نتیجہ خیز
 ہی ثابت ہوتی ہیں۔

باب (۲)

افلاطون اور اس کے متقدمین

فلاسفہ طے نے جس مسئلہ پر اپنی توجہ صرف کی وہ مسئلہ تغیر ہے۔ اشیاء ہمیشہ عالم وجود میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں یا اس مسئلہ سے یہ عدم محض سے پیدا نہیں ہوتی اور نہ ہی عدم محض میں منتقل ہوتی ہیں اس عالم کا منظر نئی نئی تگوئیات اور کمال انعامات کا منظر نہیں ہے بلکہ یہ ایک غیر متغیر تھوڑے اور تبدیل ہونے کا منظر ہے مگر یہ کس شے کی تبدیل ہوتی ہے؟ اور وہ کونسی ایسی چیز ہے جو اس قدر مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے۔ قدیم ترین فلاسفہ یونان نے اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کی تھی۔

ان میں سب سے پہلا فلسفی طالیس تھا اس کے خیال میں مبادا کائنات پانی ہے اس کے بعد انیکزائمنز گزر رہا ہے۔ اس کے نزدیک مبادا کائنات ایک ایسا جوہر ہے جس سے یوں کہئے کہ اور تمام جوہر نکلے ہیں اس سے صرف پانی ہی نہیں بلکہ آگ بھی نکلے گی ہے جو اس کے بالکل مخالف ہے تبسرا انیکزائمنز تھا وہ اس جوہر قدیم کی ہوا بلکہ دھوئیں یا بخار سے تعبیر کرتا تھا جو گرم اور ہلکی ہو کر آگ بن سکتی ہے یا مجتمع ہو کر پانی میں منتقل ہو سکتی ہے یہ تینوں فلسفی غلطی کے باشندے تھے اور تینوں جمع ہونے کی جگہ میں گزرے ہیں دوسری صدی کے شروع میں ایرانی حکماء اوروں نے غلط کو تباہ کر دیا اور اٹھنی حلقہ اپنے اصلی وطن سے نیست و نابود ہو گیا۔ لیکن اس سے قریب ہی شہر افیسس تھا یہاں اس زمانہ میں ایک فلسفی رہتا تھا جس کو ملپیوں کا جانشین کہنا چاہئے یہ ہر قلیطوس تھا

جس کو بعد کی روایتوں میں گریاں فلسفی کہا گیا ہے، کیونکہ مشہور ہے کہ وہ ہمیشہ انسانی زندگی میں آنسوؤں کا بہت مادہ پاتا تھا۔ برخلاف اس کے دیاقریطوس (جس کا آئندہ ذکر آئے گا) ہنسی کو بہت ضروری سمجھتا تھا۔

ہر قلیطوس آگ کو جو ہر اصلی کہتا تھا، کیا ہم یہ نہیں دیکھتے کہ شعلہ ایندھن سے پرورش پاتا اور دھوپ میں منتقل ہوتا جاتا ہے، علاوہ بریں شعلہ اس قدر تیز ہوتا ہے کہ ہم کسی نقویت کے متکب ہوئے بغیر یہ خیال کر سکتے ہیں کہ انسان کا تیز رفتار خیال بھی کچھ اسی نوعیت کا ہے، زیادہ شراب پیئے جو اختلاف جو اس ہوتا جاتا ہے اس سے اس شبہ کو اور نقویت ہوتی ہے وہ کہتا تھا کہ خشک روح بہترین روح ہوتی ہے اور اس زمانہ میں جب علم کی خشک روشنی کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ محاورہ اس قدیم نظریہ ہی کی صدائے بازگشت ہوتا ہے اس لئے ہمارا ذہن اس آتش ابدی کا ایک حصہ ہے اسی آتش ابدی سے قوت فکر منسوب کیا جاسکتی ہے جو ہمارے اذہان کی خصوصیت ہے لیکن تاریخ فلسفہ میں ہر قلیطوس کو جو اہمیت حاصل ہے وہ جوہر قدیم کے متعلق مذکورہ جواب دینے سے نہیں ہونی بلکہ اس کو جو اہمیت حاصل ہوئی ہے وہ اس امر کی وجہ سے ہے کہ اس نے غیر متناہی عمل خول پر بڑی شد و مد سے زور دیا تھا اور وہ کہتا تھا کہ یہ تمام اشیاء کو متکثر ہے جس طرح ایک شخص میں وقت کا موازنہ چشمہ جاری سے کیا گیا ہے اسی طرح ہر قلیطوس فطرت کا ایک چشمہ جاری سے موازنہ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تم ایک دریا میں دو بلو قدم نہیں رکھ سکتے کیونکہ جس پانی میں تم نے پہلی بار قدم رکھا تھا وہ تو بہ چکا ہو گا اور اس کی جگہ دوسرے پانی نے لے لی ہوگی۔ اب یہ بات بنائیت انسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے کہ تغیر عام کے اس نظریہ سے خصوصاً ایسے شخص کے لئے جو علم کا جو یا ہو بہت ہی اہم نتائج لازم آتے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی شے اپنی حالت پر باقی نہیں رہتی تو اس کا علم کیونکہ ممکن ہے۔ اگر جو بھی کوئی دعویٰ کیا جائے بلکہ کہنے والے کے منہ سے نکلنے کے ساتھ ہی یہ صحیح نہ رہے تو کیونکہ کسی قسم کا علم عالم وجود میں آئے گا۔ کہتے ہیں اسی لئے آپکے ہر قلیطوس گفتگو سے اعتراف کرتے تھے اور اس کے بجائے اشاروں سے اداے مطلب کیا کرتے تھے وہ اپنے استاد ہر قلیطوس پر بھی یہ اعتراف کرتے تھے کہ اس نے

پورا دعویٰ نہیں کیا ہے کیونکہ یہی نہیں کہ انسان دو بار ایک دریا میں قدم نہیں رکھ سکتا۔
 ان کے نزدیک وہ ایک ہی دریا میں ایک بار بھی قدم نہیں رکھ سکتا کیونکہ ایک لمحہ کے
 لئے بھی یہ ایک دریا باقی نہیں رہ سکتا۔
 ہر قلیطوس کے قریباً سو سال بعد ایک شخص قریطوس گزرا ہے اور اسی سے
 نظریہ تحول یا تغیر نام کے مذکورہ بالا سمت استنباطات منسوب ہیں اسی قریطوس کا عالم
 جوانی میں افلاطون شاندار دستا جو کچھ اس نے اس علم سے تحول کی بابت حاصل کیا جو
 کل اشیاء کو جن کا کہ جو اس کے ذریعہ اور اک ہو سکتا ہے مستلزم ہے اور جس کی بنیاد ان
 کے متعلق فی الحقیقت کسی قسم کے علم کا حامل کرنا ناممکن ہے غالباً اسی نے اس کو اس
 امر پر آمادہ کیا ہو گا کہ نہیں اور جا کر کچھ ایسی چیز سیکھے جو ہمیشہ عالم تغیر میں ہو بلکہ اس کے
 متعلق درحقیقت اور مستقل طور پر کچھ معلوم ہو سکے۔ یہاں ہم کو اس امر کا لحاظ رکھنا چاہئے
 کہ افلاطون نے ہر قلیطوس کے عملی تحول کو صرف ان اشیاء کے دائرہ تک سمجھا ہے جن
 کا جو اس کے ذریعہ سے اور اک ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر قلیطوس اور اس
 کے معاصرین کسی غیر جسمی حقیقت کو نہ مانتے تھے وہ اس معنی کر کے آمادہ پرست تو نہ
 تھے جس میں اس بات کا قطعی انکار متصور ہوتا ہے کہ کوئی ایسی حقیقت ہے ہی
 نہیں جو جسمی نہ ہو کیونکہ اس وقت تک اس امر کا کوئی قطعی گمان نہ تھا کہ انس
 قسم کی کوئی حقیقت موجود ہے انھوں نے وہ امتیاز قائم نہ کیا تھا جو ہمارے
 خیال میں اصولی معلوم ہوتا ہے وہ ذہن کے لئے مکان کے وصف سے انکار
 نہ کرتے تھے جو مادہ کا ہے نہ انھیں مادہ کے متفکر ہونے سے انکار تھا۔ ہر قلیطوس کے
 نزدیک روح خشک اور آگ مظلمہ ہو سکتی ہے۔

ہر قلیطوس کے سو سال کے بعد افلاطون نے افسی فلسفہ کے نظریہ تحول اور
 اس کے نتائج سے تنگ آکر جو اس سے قریطوس نے اخذ کئے تھے اور جو ایک
 سچے جو ان علم کے لئے بہت ناگوار تھے ایک مستقل شے کی تلاش میں جس کا صحیح علم
 ہو سکے کس طرف توجہ کی۔ کہتے ہیں کہ اس نے اس طرف توجہ کی جو سقراط نے
 بتائی تھی۔

سقراط باشندہ ایتھنز (پیدائش سنہ ۴۷۰ ق م انتقال سنہ ۳۹۹ ق م) بنی نوع انسان

کے ان چند بڑے معلوموں میں سے گزرا ہے جنہوں نے خود اپنی کوئی تحریر نہیں چھوڑی اور جن کی تعلیم کا حال ہم کو دوسروں کی زبانی معلوم ہوا ہے۔ سقراط کے بارے میں ایک خاص بات اور بھی ہے اور وہ یہ کہ جو لوگ اس کا حال بیان کرتے ہیں خود ان کے بیان میں بھی سقاقت نہیں پائی جاتی اس کا حال ہم کو زیادہ تر تین ذرائع سے معلوم ہوا ہے اول تو ایک تھیل یا نائٹک کے ذریعہ سے جس میں مصنف یعنی ارسطو فانیس سقراط کا خاکہ اڑاتا ہے یہ تھیل پہلے پہل اس وقت دکھائی گئی تھی جس وقت سقراط کی عمر پچاس سال کی تھی۔ دوم ایک کتاب یادگار کے طور پر ہے جس کو سقراط کے انتقال کے بعد ایک مشہور سپاہی زینافن نامی نے لکھا ہے یہ زینافن دہی شخص ہے جو ان دس ہزار یونانیوں کا قائد و سرگروہ تھا جو مشرق میں ایرانی علاقہ سے سمندر کی طرف پسا ہوئے تھے سویم افلاطون کے مکالمات ہیں۔ افلاطون ارسطو فانیس زینافن اور خود سقراط کی طرح ایجنزر کا باشندہ تھا جو آوانی میں سقراط کا شاگرد ہوا۔ اور ایک عرصہ کے بعد تھیل کی صورت میں فلسفیانہ دلائل کے وہ حیرت انگیز نمونہ تیار کئے جنہوں نے اس کے نام کو ہمیشہ کے لئے غیر فانی کر دیا ہے ان میں اس نے اپنے استاد کو اصل منظم قرار دیا ہے اور بلاشبہ اس کی زبان سے نہ صرف وہ باتیں ادا کرائی ہیں جن کو سقراط نے کہا تھا یا جن کو سقراط کہتا، بلکہ ان میں وہ نتائج بھی شامل ہیں جن تک ممکن ہے سقراط نہ پہنچا ہو مگر خود سقراط کی گفتگو سے اس کے ذہن میں جو سلسلہ تھیل پیدا ہو گیا تھا اس نے اس کو ان تک پہنچا دیا ہو۔

ان تین بیانون میں سے پہلے بیان میں تو سقراط کا مذاق اڑا دیا گیا ہے وہ عقلی تحریک کا مرکز تھا، اور یہ بات ایجنزر کے پرانی وضع کے لوگوں کو ناگوار تھی، کیونکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عقلیت عالم کے متعلق نئے نئے نظریات قائم کرنے کا باعث ہوتی ہے اور اس سے استدلال و حجت کرنے کا ایک ایسا بیہودہ ہنر پیدا ہو جاتا ہے جو مذہب سے کتنی ہی متعلق معاملہ میں کیوں نہ صرف ہو، مگر پھر بھی مذہب و اخلاق کے لئے بڑی خطرناک ہے۔ ارسطو فانیس انہی لوگوں کی نمائندگی کرتا ہے اس کے بالکل برعکس زینافن ہمارے سامنے ایسے شخص کا مرقع پیش کرتا ہے جس کی

موت نے صلاح دینی کے دوستوں سے ان کے سب سے زیادہ مفید و مخلص دوست کو چھین لیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط بے انتہا مقدس اور ضابطہ انسان تھا، اور ان تمام یہود وہ نظریات کا دشمن تھا جو انسان کے عمدہ خانہ دار اور عمدہ شہری بننے میں مانع آتے ہیں۔ افلاطون نے ان دونوں سے بہتر موقع تیار کیا ہے اس کی تصنیفات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جو لوگ جانتے ہیں انھیں مذکورہ بالا مختلف و متضاد تصویریں ایک ہی شخص کو یاد دلاتی ہیں وہ ملی ہیجان کا دور تھا، اس میں روحانی عجمی کا اس شخص سے بہتر کوئی نمائندہ نہیں ہو سکتا۔ اس کے ذہن میں خلاق عالم نے حیرت انگیز جدت عطا فرمائی تھی اس کی زبان میں وہ تاثیر تھی جس کے اثر کو تار پٹو کے برقی دھکے کے ستارہ کہہ سکتے ہیں گو وہ ظاہری محسن و جاہل سطلق نہ رہتا تھا اگر اس کے باوجود ریتھنز کے زکی ترین نوجوانوں کے لئے اس میں ایسی دلکشی تھی کہ وہ اس سے گفتگو کر کے عمامہ سہرات اور اشیاء کی مہولی تو جہیات سے غیر مطمئن ہونا یکساں جانتے تھے اس کے ساتھ جو لوگ اس کے پاس آؤ تھے بیٹھتے تھے، وہ جانتے تھے کہ وہ کوئی ایسا بے اصول آدمی نہیں جو یونہی یہودہ اور چونکا دینے والے سمجھے دنیا کے سامنے پیش کیا کرتا ہو، جب وہ اپنے زمانہ کے مشہور ترین مدعیان علم و فضل سے گفتگو کرتا تھا، تو ایسا سلوم ہوتا تھا کہ یہ لوگ اس کے شعلی سلمی بکواس کرتے ہیں، جن سے بالکل واقف نہیں ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس کو اپنے مامورین اللہ ہونے کا یقین تھا۔ اس کی سادہ زندگی، اس کا ضبط و عمل، اس کی ضروریات زندگی سے آزادی، جو دنیا دار آدمی کو ہمیشہ غلام بنائے رہتی ہیں دنیا کے سامنے ایک عدم المثال نمونہ پیش کرتی تھی۔ افلاطون کے سقراط میں ہم کو ایک ایسا انقلابی جذبہ نظر آتا ہے جو ایک بیدار روح کی ذہنی کاوشوں کا نتیجہ ہے یہ بات ہم کو زینافن کے سقراط میں نظر نہیں آتی دوسری طرف ہم افلاطون کے یہاں وہ اخلاقی اصلاح کا جذبہ دیکھتے ہیں، جو ارسطو فانیس کی غرض کے بنا ہے، اور جس کو وہ ذہن نوجوانوں کے محرب کی تصویر میں داخل نہیں کرنا چاہتا۔

ارسطا فانیس سقراط کو ملکی دیوتاؤں کے منکر اور نوجوانوں کے مخرب
 کی حیثیت سے ایسیج پر لاتا ہے اور اسی حیثیت سے ۳۹۹ء ق م جب کہ اس کی عمر ستر
 برس سے تجاوز تھی اس کو لازم قرار دے کر منزلے موت دی گئی تھی۔ غالباً اس کو یہ
 سزا نہ دی جاتی اگر وہ ایتھنز کے دستور کے مطابق ایک عدالت کا اپنا قصور تسلیم کر لیتا اور
 بجائے سزائے موت کے، جو اس کے مدعیوں نے تجویز کی تھی، وہ خود اپنے لئے منسلک
 کوئی کم سزا پسند کر لیتا، اگرچہ یہ بھی بہت بڑی سزا ہوتی مگر وہ خود ایک غریب آدمی تھا،
 لیکن اس کے بہت سے دو لخت شاگرد تھے جو اس کے لئے سخت سے سخت جرمانہ
 بہ خوشی ادا کر دیتے۔ یہی نہیں اگر وہ قید خانہ سے بھاگ نکلنے پر رضامند ہوتا، تو یہ
 بغیر وقت کے ملنے تھا، اور وہ بقیۃ العمر علا وطنی کی حالت میں آرام کے ساتھ بسر کر سکتا
 تھا لیکن وہ یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھا، کہ وہ کسی سزا کا بھی مستوجب ہے، جب اس
 کے دوستوں نے بہت ہی اصرار کیا تو اس نے ایک بہت معمولی سی رقم اپنے لئے جرمانہ
 کے طور پر تجویز کی (اگرچہ وہ اس سے بھی انکار کرتا رہا) مگر اس کے ساتھ ہی اس نے
 یہ کہہ دیا کہ درحقیقت میں جس سلوک کا شقی ہوں، وہ یہ ہے کہ حکومت میری ایک محسن
 ملک و قوم ہونے کی حیثیت سے قدر کرے، اور میرے لئے ایک محقول و طیفہ مقرر
 کیا جائے۔ بعد ازاں جب اس نے ضمیر کے خلاف اپنے آپ کو مجرم تسلیم کرنے سے انکار
 کر دیا، اور اس کو سزائے موت کا حکم سنایا گیا تو اس وقت اس نے اپنے وطن کے
 قانون کی پابندی سے جس کا وہ ہمیشہ خیال رکھتا تھا، اور جس پر ہمیشہ مال بہتا تھا،
 اقرار نہیں کیا، افلاطون نے اس کی زندگی کے آخر مناظر کو گزائیوٹوفیسڈ اور
 ایالوجی میں دکھائے ہیں۔ اس میں وہ موت کے سامنے تقدس اور جرات کی ایسی
 تصویر نظر آتا ہے جس کو بنی نوع انسان کے روحانی خزانوں میں سے تصور کیا
 جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اوپر جو دو الزام لگائے گئے، تھے بظاہر تو ان
 میں ایک بھی صحیح نہ تھا، لیکن دونوں میں ایک طرح کا امکان تھا۔ لاندہبی کے
 الزام کی کیا دلائل تھیں اس کا تو ہمیں صحیح طور پر علم نہیں ہے جس قسم رہنمائی
 پہنچ سکی ہے اس سے تو معلوم نہیں ہوتا کہ عدم پابندی مذہب بھی سقراط کی سیرت کا

کوئی جزو ہو۔ لیکن وہ آزاد خیالی میں مشہور تھا، اور غالباً عوام مختلف قسم کی آزاد خیالیوں میں امتیاز کر سکتے تھے، اس لئے وہ اس کو تباہ کن عقلیت کا الزام دیتے تھے، جس سے اس کو کوئی ہمدردی نہ تھی۔ لیکن اگر اس سے قطع نظر بھی کر لی جائے تو جب وہ اپنے مامورین اللہ ہونے اور مافوق الطبیعی تنبیہات کے ملنے کا ذکر کرتا، تو اس سے یہ بات صاف معلوم ہوتی تھی کہ وہ اپنے انبائے وطن کے مذہب سے مطمئن نہیں ہے شاید اس وقت اس میں اور ایسے حلقوں میں دوستانہ تعلقات ہونے کی بھی افواہ تھی، جو حکومت مختلف مذہب رکھتے تھے جو انوں کے خراب کرنے کے متعلق جو لوگ واقعات سے واقف تھے، ان کے بیان کے مطابق یہ یقین کر سکتے ہیں، کہ سقراط کو لوگوں اور جو انوں پر جو اثر حاصل تھا، وہ ان کو حق پرست و ضابطہ بنا دیتا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بعض لوگ جو جو انی میں سقراط کی صحبت میں رہا کرتے تھے، بڑے ہو کر اپنی سیاسی زندگی میں بے وفائی اور بددیانتی سے بہت کچھ بدنام ہوئے ہیں۔ اس سے قدرتی طور پر اس امر کا شبہ ہوتا تھا کہ سقراط جو انوں کو خراب کرتا ہے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ سقراط کو اپنی حکومت سے اس کے نقایس کی بنا پر جو بے اطمینانی تھی، اور جن کو وہ یقیناً ظاہر کرتا رہتا تھا، وہ اس کے شاگردوں کے دلوں میں ملک کے مسئلہ قوانین کے خلاف خیالات پیدا کرنے میں بے اثر رہی ہوگی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ وفادار شہری نہ تھا اس نے اپنی زندگی اور موت دونوں میں وفادار شہری ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ مگر یہ بات قابل غور ہے اس کے دو سب سے بڑے ہوا خواہ یعنی افلاطون اور زینوفن حکومت ایتھنز کے مخالف ہیں۔ افلاطون تو بہت سی باتوں میں ایتھنز کے نظام حکومت پر اس کے تحریک اس پارٹا کے نظام کو ترجیح دیتا تھا اور زینوفن نے تو علانیہ ایتھنز کو چھوڑ کر اسپارٹا ہی کی ملازمت اختیار کر لی تھی۔

مشاہیر عام کی تاریخ میں بہت ہی کم ایسے اشخاص ہیں جن کی ظاہری شکل و شمائل اور عادات سے ہم کو اس قدر واقفیت ہو جس قدر کہ سقراط سے ہے فلسفہ کی جو تاریخ اس وقت ہم لکھ رہے ہیں اگرچہ وہ بہت ہی مختصر ہے مگر اس کے متعلق اگر

اس میں بھی تذکرہ کر دیا جائے تو بیجا نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کی شخصیت میں افلاطون جو صاحب تصنیف فلاسفہ میں سب سے بڑا ہے، زندگی کا معیار پاتا ہے۔ اس کی کردہ صورت اور شریف و مقبول روح میں جو نقادیت تھا اس سے ایتھنز جیسے شہر کے باشندے، جو اس امر کو خاص طور پر محسوس کرتے ہیں کہ اگر خوبصورت روح خوبصورت قالب کے اندر ہو تو اس سے گفتگو کی لذت ہزار گونہ بڑھ جاتی ہے، خاص طور پر متاثر ہوتے تھے۔ افلاطون کی کتاب موسومہ دعوت میں ایک شہر اور عبارت ہے، جس میں ایسی بائیڈیز اپنے استاد کی مورت کو ایک بدنما اور کریم المنظر بنائیں سائی لینوس سے تشبیہ دیتا ہے جس کو جب توڑا گیا تو اس میں سے دیوتا کی خوبصورت شکل نکلی تھی۔ اس مکالمہ سے ہم کو سقراط کی عظیم مثال قوت ضبط و تحمل کا پتہ چلتا ہے۔ اسی قوت کی بدولت وہ فوجی خدمات کے شہید اور سخت ترین ضروریات زندگی کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا تھا۔ دورِ ثمراسب کے بعد میں اس نے کسی سے کم حصہ نہ لیا تھا، اپنے ہوش و حواس باقی رکھنا اور نشین و بنجیدہ رہنا، حالانکہ ساتھی سب بد ہوش ہو چکے ہوں، یا دوران جنگ میں کل احوال کے خیال کو چھوڑ کر، موسم سرما میں پورے ایک رات دن مراقبہ میں رہنا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ اور لوگوں کی کمزوریوں سے اپنے آپ کو بالاتر رکھنے کی اس عظیم مثال قابلیت کے ساتھ سقراط میں ایک ایسی عجیب و غریب، پاکیزگی مذاق، اور ناقذانہ فراست جمع تھی جس سے اس کو بے حس راہب یا غیر عملی۔ کہہ کر نظر انداز کر دینا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اکی عظیم الشان شخصیت جو حکومت و دولت حسن تمیوں چیزوں سے معز تھی، دنیا کے سامنے فلسفہ کو اپنی اصل وجاہت میں پیش کرتی ہے اور ہونے والا فلسفی خواہ تو وہ حقیقت اشیا معلوم کرنے کے خیال سے فلسفہ کی طرف مایل ہوتا ہو، یا حیات فانی کے تغیرات و حوادث سے بے نیاز ہونے کے لئے اس کی طرف جھکا ہو، ہر صورت وہ ایتھنز کے اس بڑے انسان کو ان دونوں معیاروں کا مجسمہ پاتا تھا۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ سقراط نے افلاطون کو اس قدر شک سے کیونکر

نکالا، جس میں وہ ہر قلیطوس کے اس نظریہ کے تسلیم کر لینے سے جا پڑا تھا، کہ ہر وقت کل
اشیا متغیر رہتی ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ سقراط کے زمانہ میں ایک عقلی تحریک
راج تھی، اور وہ ایتھنز میں اس کا سرگروہ خیال کیا جاتا تھا اس تحریک کے سرغنے
ایسے لوگ تھے جن کو ہم مجموعی حیثیت سے سوفسطایہ کہتے ہیں۔ لفظ سوفسطائی کے
معنی اب ایک بدویانت معنوی کے ہیں۔ لیکن دراصل اس کے معنی ایک عالم و حکم
کے علاوہ نہ تھے۔ ایسے معاصرین کے نزدیک سقراط خود ایک سوفسطائی تھا۔
اور ارسطافانیس اس کو ایک حیار سوفسطائی ہی کی حیثیت سے دنیا کے سامنے
پیش کرتا ہے۔ لیکن سقراط اس لقب کا بدھی نہ تھا، وہ دعوائے عقل و حکمت نہ کرتا
تھا، اس کو صرف اس کے محبوب رکھنے کا دعویٰ تھا۔ ایک بار جب اس کے
کسی پر جوش نثار گرو نے ہاتھ ڈالنے کی سہرا سے یہ بتایا کہ وہ اپنے زمانہ میں سب
سے زیادہ عقلمند شخص ہے تو وہ فی الحقیقت کچھ گھبرا گیا۔ جب وہ مدعیان
عقل و حکمت سے جرح کرتا تھا، تو ایک مذہبی فرض سمجھ کر کرتا تھا تاکہ اپنے آپ کو
خدا کے معنی کے متعلق مطمئن کر سکے۔ اس جرح کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ یہ مدعی خود اس سے
زیادہ واقف نہ نکلتے تھے اور اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا تھا کہ میں اور لوگوں سے
اس معنی کر کے زیادہ عقلمند نہیں ہوں، کہ میں ان سے کچھ زیادہ جانتا ہوں، بلکہ
حسب قول ہاتھ اس معنی کر کے زیادہ عقلمند ہوں کہ وہ اپنی لاعلمی کا علم، پس
رکھتے، اور میں اپنی لاعلمی سے واقف ہوں علاوہ بریں اس کا یہ خیال تھا، کہ اگر
کسی شخص کو خدا نے عقل و حکمت دی ہو تو اس کو دنیاوی منافع کا ذریعہ بنانا
جائز نہیں۔ اس کے معاصرین نے چونکہ اس کو پیشہ بنا رکھا تھا، اس لئے وہ کمال
پر شہرت کو ترجیح دیتے تھے۔ اور چونکہ ان کی پبلک کی تعریف و تحسین پر سہرا و قات
ہوتی تھی اس لئے ان کو جو کچھ پبلک پسند کرے وہی کہنا پڑتا تھا۔ خود پبلک
ان معنی میں ایک بڑی سوفسطائی ہے اور غالباً فلاطون نے سوفسطائی کے یہ
معنی خود سقراط ہی سے سیکھے تھے جو آج تک چلے آتے ہیں، یعنی ایسا شخص جو
علم کے بجائے حریصانہ نالیش کو دوست رکھتا ہو، علم کی محبت انسان کو صحیح معنی میں
آزاد تو کر دیتی ہے لیکن دولت مند نہیں کرتی۔ وہ خود اپنی تعلیم کی کوئی اجرت نہ لیتا

تھا، اور اس نے آخر تک اپنی مہر افلاس ہی میں گزاری۔
 اس لئے گو دینا تو سقراط کو ایک بڑا سوفسطائی سمجھی تھی لیکن اس کے
 شاگرد اس کو ان لوگوں کا جو صحیح معنی میں سوفسطائی کہلاتے تھے ایک بہت بڑا
 حریف خیال کرتی تھی۔ یہ لوگ اکثر تعلقات قطع کر کے جاہ باپمہرتے تھے اور
 ایسے شاگرد جمع کرتے تھے جو ان سے منطق جدیدیات وغیرہ اس امید میں کیکھ سکتے
 تھے کہ اپنی حکومتوں کے کامیاب عہدہ دار بن سکیں۔ (لیکن سقراط نے فوجی خدمت
 کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے اس شخص کو نہیں چھوڑا) لوگ اس خیال کے رواج
 کو انھیں حضرات کا نتیجہ سمجھتے تھے کہ امتیاز غیر دشر فطری نہیں بلکہ واجبی امر ہے۔
 اس لئے جو بات ایک جگہ خیر ہوتی ہے، دوسری جگہ شر ہوتی۔ اور ہوا امر ایک
 مجموعہ حالات میں شر ہوتا ہے، دوسرے میں خیر ہو جاتا ہے۔ اب جیسا کہ قدیم
 وضع کے سادہ لوگ بتاتے تھے اس طرح کردار نیک کی چند رسمی اصولوں
 کی پابندی سے تعبیر کرنا مشکل ہے، کیونکہ ایسے مشنات ضرور نکل آتے ہیں، جن
 میں ان اصولوں کی پابندی خیر نہ کہلاتی جاسکتی۔ رسم درواج کے متعلق یہ تعلیم
 اور پریشاں کن نکتہ چینی ہمیشہ کے لئے اس طرح سے تو نہ رک سکتی کہ ان اشتنائی
 حالتوں پر غور کرنے ہی سے انکار کر دیا۔ سقراط کی تعلیم کا ایک خصوصیت یہ بھی تھی، کہ
 وہ مزید بحث و مباحثہ اور غور و فکر سے اس گزند کو دور کر دینے کی کوشش کیا
 کرتا تھا، جو غور و فکر اور بحث و مباحثہ سے سادہ عقیدہ اور اخلاقی اصولوں کو
 پر سختی تھی یہ بات اس حالت میں غیر مستحسن اور قرین عدالت ہے۔ وہ اس
 حالت میں ہے۔ فلاں ان حالات میں مستحسن و خیر ہے۔ لیکن اگر ان دعووں کے
 کوئی معنی ہو سکتے ہیں تو خیر مستحسن اور قرین عدالت کے یہ حالت میں ایک ساری
 معنی ہونے ضروری ہیں۔ مثلاً اگر کسی خاص موقع پر ہم کسی شخص کی دیانت کی
 تعریف کریں گے تو اس کے ساتھ ہی ہم اس امر کو آسانی کے ساتھ تسلیم کر لیں
 گے کہ ممکن ہے ہم کو اس کی اغراض کے سمجھنے میں دھوکہ ہوا ہو، اور اگر ہم ان
 اغراض کا پورے طور پر علم ہوتا تو ہم کو اس کے عمل میں کوئی قابل تعریف بات نظر
 نہ آئی۔ اس کے بجائے ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ میرے خیال میں وہ شخص مستحق ہے،

مگر ممکن ہے میری یہ رائے غلط ہو۔ لیکن اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ تم جانتے ہی نہیں کہ دیانت کیلئے چیز تو غالباً کہیں یہ را معلوم ہو گا۔ اگر ہم کو یہ معلوم نہ ہو تا کہ دیانت کیا چیز ہے تو ہم اس کو کیونکر پہچانتے، یا غلطی ہی سے یہ کیونکر خیال کر سکتے کہ ہم اس کو پہچانتے ہیں۔ اس لئے بڑا کام یہ ہے کہ خیر محسن، قرین عدل وغیرہ ایسے معمولات ہیں ان کے مطلب کو صاف کر کے ہر ایک کی تعریف کی جائے اور ہر ایک کا مفہوم متعین ہو۔

”عدالت شجاعت وغیرہ کے مستقل اعیان ہیں اور تعریفات کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان اعیان کو ظاہر کریں“ سقراط کے اس دعویٰ نے افلاطون کے وہ شکوک دور کئے، جو اس کے دل میں پہر قلیطوس کی تعلیم سے امرکان علم کے متعلق پیدا ہو گئے تھے۔ کیونکہ یہ اعیان جو اس جسمانی کے معروضات نہیں ہیں۔ جو اس جسمانی کے ذریعہ سے کسی خاص موطن پر مجھے کسی خاص شخص یا شے کا اور اک ہو سکتا ہے، اس اور اک میں مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ میں نے اس میں کو پہچانا جس سے کہ میں واقف ہوں لیکن خود یہ میں معروض جو اس میں نہیں بلکہ معروض نہیں ہے۔ حسی اشیا کا عالم ہر دم متغیر رہتا ہے اشیا کبھی گرم ہوتی ہیں کبھی سرد ہوتی ہیں کبھی چھوٹی ہوتی ہیں کبھی بڑی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے وہ کبھی مستقل طور پر صحیح نہیں ہوتا۔ لیکن اس عالم کے ساتھ ساتھ صور ابدی یا اعیان کا عالم ہے، جن کے متعلق ہم کو صحیح معنی میں علم ہو سکتا ہے۔ جن اشیا کا ہم کو جو اس کے ذریعہ سے وقوف ہوتا ہے ان کے متعلق ہم صرف آراء، قائم کر سکتے ہیں، اور یہ علم ان آراء میں معروض ہوتا ہے۔ کیونکہ جب تک میں زید سے واقف ہوں اس وقت تک مجھے عمرو پر زید کے ہونے کا شبہ نہیں ہو سکتا اور جب تک میں اس امر سے واقف ہوں کہ دیانت کیا شے ہے اس وقت تک میں اس امر کا اندازہ نہیں کر سکتا اگرچہ وہ غلط ہی کیوں نہ ہو کہ کوئی شخص متدین ہو سکتا ہے یا کونسا فعل دیانت دارانہ ہے (ہیں بتایا جاتا ہے کہ سقراط نے اس موضوع پر اپنے خیالات کو صرف اخلاق تک محدود رکھا ہے۔ یعنی ان قابل تعین اعیان تک جن کا ذکر کیا جا چکا ہے، اور اپنے افعال کو جن کے مطابق کرنا ہر شخص کے لئے ضروری ہے۔ اور نیز عملی اعتبار

سے بھی ضروری ہے کہ ہر شخص ان سے واقف ہو۔ ہر مال افلاطون نے سلسلہ فکر کو آگے
 بڑھایا اور وہ ایسا آسانی کے ساتھ کر سکتا تھا۔ کیونکہ یہ جاننے کے لئے فلاں فعل
 قرین عدالت ہے۔ ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ عدالت کیا ہے جس طرح کہ
 یہ خیال کرنے کے لئے خط اب یہ خط اب وجہ دساوی میں یہ جاننا
 ضروری ہے کہ سید معاین اور مساویات کیا ہے۔ یہاں بھی ایک عین ثابت ہے
 جس کا حواس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعہ سے وقوف ہوتا ہے اور جب
 اس کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ دور ان تذکرہ میں بدل بھی نہیں جاتی۔ سقراط اس
 کوشش میں تھا کہ ہمارے اخلاقی احکام و آراء کے لئے کوئی ایسی مستقل شے مل جائے
 جو روانہ و حالات کے تابع نہ ہو۔ اس کوشش میں اس نے ان اعیان کا انکشاف
 کیا جو بعد ازاں افلاطون کے فلسفہ کا اصل اصول بنیں اور جن کو وہ نیش یا تصورات
 کہتا ہے۔

لقد تصور سے ہم واقف ہیں لیکن موجودہ زبان میں اس کے اور معنی ہیں
 افلاطون اس کو اور معنی میں استعمال کرتا تھا ہم تو اس کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ کوئی شے
 ذہن میں ہے جس کے مطابق خارجی عالم میں ممکن ہے کوئی حقیقت ہو مانہ ہو۔ اس
 کے نزدیک اس کے معنی مثال کے میں کوئی کسی شے کی محض خارجی شکل نہیں بلکہ
 اس کی اصلی ہیئت یا نوعیت۔ اگر یہ حسانی یا مادی شے بھی ہو تو بھی حواس سے
 اس کی نوعیت اصلی دریافت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ان کا تعلق صرف ظاہر شکل و صورت
 سے ہے لہذا مثال یا تصور معروض حواس نہیں بلکہ معروض فہم ہے بایں ہمہ ہم کو اس
 امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ اس سے خیال یا وہم مراد نہیں ہے یعنی یہ کوئی ایسی شے
 نہیں جس کا صرف ذہن ہی میں وجود ہو۔ بلکہ یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کا خیال و وہم
 ہوتا ہے لیکن جس کا وہم کسی حال میں بھی ہمارے خیال کرنے پر معنی نہیں ہوتا اس
 کے سمجھنے کے لئے بہتر ہوگا کہ ہم اس پر غور کریں کہ آج کل سائنس داں عموماً قوانین
 قدرت کو (جن کا دریافت کرنا اس کا فرض ہے) اس نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ ان کو
 ذی ہم اشیا کی نظر سے نہیں دیکھتا کیونکہ ذی جسم اشیا کا اس کو اپنے حواس سے اور اس
 ہو سکتا ہے۔ وہ ان کو ایسی چیزوں کی نظر سے دیکھتا ہے جن کا وجود اس کے یا کسی

شخص کے ان سے واقف ہونے پر مبنی ہو۔ اس کی سائنس کا فرض یہ ہے کہ ان کی تحقیق کرے اور بتا دے کہ یہ کیا ہیں اگر اس کے حواس کی شہادت کسی متحقق قانون کے خلاف ہو تو اس کو زیادہ تر اس کا شبہ ہو گا کہ میرے حواس کو دھوکہ ہوا ہے اور قانون غلط نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کہنا تو صحیح نہ ہو گا کہ افلاطون جو کچھ تصورات سے مراد لیتا ہے وہ بالکل وہی ہے جو دور حاضر کا سائنس دان تو انہیں فطرت سے لیتا ہے۔ لیکن جس نظر سے ہم قوانین فطرت کو دیکھتے ہیں اگر اسی نظر سے ہم افلاطون کے تصورات کو بھی دیکھیں تو شاید ان کے معنی سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ افلاطون کے تصورات وہ مستقل صورتیں جن پر کائنات کی حقیقت باطنی مشتمل ہوتی ہے۔ اور صرف یہی حقیقی علم کے موضوعات ہو سکتی ہیں ان کا حواس سے اور اک نہیں ہو سکتا۔ ان کا صرف فہم سے وقوف ہو سکتا ہے۔ لیکن جس طرح ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ جن اشیاء کا ہم کو اور اک ہوتا ہے وہ ہمارے اس اور اک سے علیحدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتی ہیں اسی طرح افلاطون کے تصورات ذہنی فضیلت کے ایسے نتائج نہیں ہیں جس کے ذریعہ سے ہم کو ان کا وقوف ہوتا ہو، بلکہ یہ اس کے موضوعات ہیں۔

لیکن کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ہر شخص کی فہم سے اپنی مثل ردشن کیا کرتا تھا۔ یہ مثل افلاطون پر بھی پوری طرح سے صادق آتی ہے، کیونکہ اس کی طبع رسا کے لئے ہم قلیطوس اور سقراط کے علاوہ اور بھی بہت سے متقدمین کی تعلیم محرک اور اشارہ کا باعث ہوئی ہے چنانچہ اس نے مقبوعین فیتا غورث سے بہت کچھ حاصل کیا اس کے استاد سقراط کی ان میں بعض سے دوستی تھی۔ اس فرقہ کے لوگ فیتا غورث کے نام سے منسوب تھے۔ خود فیتا غورث چھٹی صدی قبل مسیح میں سیاس میں پیدا ہوا تھا، جو ایشیائے کوچک کے ساحل کے قریب ایک جزیرہ ہے۔ اس جزیرہ میں قدیم ترین فلاسفہ یونان تعلیم دیتے تھے لیکن فیتا غورث نے اپنی زندگی کا آخری حصہ جنوبی اٹلی میں گزارا ہے، جو یونان کی ایک نوآبادی تھی، اور اسی وجہ سے اس کو یونان کا کہتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فیتا غورث نے اپنی کوئی تحریر نہیں چھوڑی ہے لیکن

وہ ایک مذہبی سوسائٹی کا بانی تھا جس کو اس ملک کے ایک شہر میں جس کا نام کراٹونا تھا، کچھ عرصہ کے لئے جمہوریت پر کامل اقتدار حاصل ہو گیا تھا۔ مگر فرقہ کے فلاسفہ نے اپنے فلسفہ کو بلا کسی وقت کے مروجہ مذہب کے مطابق کر لیا تھا۔ اگرچہ وہ دیوتاؤں کا ذکر کرتے تھے، لیکن اس سے ان کی یہ مراد نہ تھی کہ فری روح اشیا کی پرستش کی جائے بلکہ مادی فطرت کے نظام کے بڑے اعلیٰ عناصر کی پرستش مراد تھی۔ لیکن فیتا غورث ایسے مذہبی اجتماع کا سرگروہ تھا جس نے اگرچہ ایک جانب تو دھرمی زمانہ کے یہودہ اور لاطین عقاید و اعمال کو اسے نواہیت بخشی تھی، لیکن دوسری طرف اپنی عدم حدوث روح اور تنازع ارواح کی تعلیم سے انفرادی وقعت اور ذمہ داری کی حس کو بھی بہت کچھ بڑھا دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی وہ مطلق فرقہ کی طرح ارباب سائنس میں سے تھا، اور ریاضیات میں علم ہندسہ اور موسیقی میں سرگرم کار محقق و نو جو رہا جاتا ہے۔ افلاطون کے زمانہ میں بھی دونوں طرح کے فیتا غورثی تھے، یعنی وہ لوگ بھی تھے جو ریاضیات اور موسیقی میں اس کے متعلق تھے اور وہ بھی جو انجام ارواح کے متعلق اس کے پیرو تھے جو خالذ طریقہ کا تعلق ان توہمات و خیالات سے ہے جو بعض ان کتابوں میں تھے جو آرنی یوس نوکس کے نام سے مشہور تھیں اور جس کے متعلق یہ روایت مشہور ہے کہ اس کو عالم ارواح کا حامل علم تھا۔

ریاضی اور مذہبی دونوں قسم کی فیتا غورثیت نے افلاطون پر بیدار کیا۔ وہ خود ریاضیات کا بہت بڑا ماہر تھا، اور اس کے متعلق یہ مشہور ہے کہ اس نے اپنے دروازہ پر اعلان لگا رکھا تھا کہ جو شخص علم ہندسہ سے واقف نہ ہو اس کو میرے ہاں آنکی اجازت نہیں ہے تصومات یا اعیان مشغلہ جو نہ تو پیدا ہوتی ہیں نہ فنا ہوتی ہیں اور نہ ہی جن پر مرد زمان کا کوئی اثر ہوتا ہے ان کے متعلق اس نے جو کچھ بیان کیا ہے، بہت سے امور ہیں یہ فیتا غورثیوں کے اس نظریہ سے ماخوذ ہے کہ اصل حقیقت اگر تلاش کی جائے تو وہ اعداد میں ملے گی۔ غالباً اس نظریہ کا سب سے پہلا باعث فیتا غورث کی شخصیت ہوئی تھی کہ موسیقی کی مثال میں موسیقی کے تناسلوں پر مبنی ہوتی ہے۔ اور طبیعی علم کی ترقی سے جو صحیح پیمائش کے حلقہ کو وسیع اور طبیعی مظاہر کی روز افزوں تعداد کو ریاضی کے

فلاطون میں ظاہر کرتی باقی تھی متوازن اس کی توثیق ہوتی تھی۔ وہ اعیان مستلک جن کو افلاطون تصورات کہتا ہے ان میں اشکال و اعداد کے علاوہ جن سے ستعلم ریاضیات بحث کرتا ہے اور بھی بہت سے اعیان ہونی چاہئیں۔ ہاں ہمہ ہم جانے آئیں کہ خود افلاطون اور اس سے بھی زیادہ اس کے شاگردوں کی پہلی نسل، فیثا غورثیوں کی طرح جب ہو سکتا تھا تو ریاضی کی زبان میں گفتگو کرتے تھے۔

جو رشتہ افلاطون کے نظریہ تصورات کو فیثا غورث کے نظریہ اعداد سے ہے وہی اس کے نظریہ روح کو فیثا غورث کے بقائے روح اور تنازع روح کے نظریوں سے ہے۔ افلاطون کے نزدیک روح تصورات کی ابدی اور غیر تغیر دنیا اور اس عالم کے مابین جس میں موت حیات اور حیات موت کا دور رہتا ہے، ایک واسطہ ہے جس کو روح اپنی عقل کی بنا پر سمجھتی اور دیکھتی ہے۔ حرکت اور تغیر جو اس دنیا کی خصوصیات ہیں ان کی زندہ روح علت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہی ایک ایسی شے ہے جس کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ خود بخود حرکت کر سکتی اور دوسری اشیاء میں حرکت پیدا کر سکتی ہے۔ اجسام صرف اس وقت حرکت کر سکتے ہیں جب ان کو یا تو دوسرے اجسام دھکیلیے ہیں یا جب ان کے اندر کوئی روح یا اصول حیات ہوتا ہے جو ان کو متحرک کر دیتا ہے افلاطون اس کے سوا اور کوئی تصور نہ کر سکتا تھا کہ روح ان تصورات کی ابدیت میں ضرور شریک ہے جن کو بحیثیت عقل یا ذہن ہونے کے سمجھنا اس کی اصل فطرت اور فرض منطقی ہے۔ اگرچہ افراد موت و حیات کے دور میں برابر پیدا ہوتے اور مرتے رہتے ہیں مگر خود یہ دور اور روح جو اس کی ابدی حرکت کی محرک ہوتی ہے اس کی کوئی ابتدا اور انتہا نہیں لیکن یہ غیر فانی یا ابدی دنیا کی مجموعی روح ہے۔ یہ تمہاری یا میری انفرادی روح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ موت و حیات کے دور سے متعلق ہیں ان میں ابدی تصورات کے ساتھ ہمہ قسم کے تخیلات و خواہشات بھی ہوتی ہیں جن کی ابتدا ایسے فانی اجسام سے ہوتی ہے جو ہماری روحوں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ افلاطون کا روح کی اصلیت اور حشر کے متعلق کیا خیال تھا۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے مجھے یہ یاد دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کے نزدیک فلسفہ غیر تغیر اور ابدی اعیان کے سمجھنے کا نام ہے اور جن

مسائل کے حل کا اس سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے، وہ صرف ان ابدی اعیان ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ کسی ایسی شے کے ارضی مستقبل کے متعلق نہیں ہو سکتے جو سرور زمان سے متاثر ہو سکتی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ آخری قسم کے سوالات کا بھی ایک صحیح اور حقیقی جواب ہو سکتا ہے۔ لیکن فلسفہ ان کے متعلق صرف اس قدر کہہ سکتا ہے کہ ابدی اور غیر متغیر اعیان کے خلاف کوئی شے نہ تو ماضی میں صحیح ہو سکتی ہے اور نہ مستقبل میں۔ لہذا جن حالتوں میں ہم کو کوئی ایسا مورخ یا مخبر نہ مل سکتا ہو جو ہم کو یہ بتا سکے کہ کیا تھا؟ یا کیا ہونے والا ہے؟ ہم اپنے دل کو کوئی افسانہ یا کہانی بنا کر تسفی دے سکتے ہیں، جس کے لئے صرف اس قدر ضروری ہے کہ جو کچھ ہم کو ابدی اور غیر متغیر اعیان کے متعلق علم ہے، اس سے اس کی تنقیض نہ ہوتی ہو۔ افلاطون کے مکالمات میں اس قسم کے متعدد افسانے ہیں، جن میں اس قسم کے سوالات کے جواب کی طرف اشارہ ہے جیسے تخلیق عالم اصل اجتماع (صومانی) حشر روح انسانی ان آخری مسائل کے متعلق افلاطون نے ان روایات کو لکھا ہے جو آرتی یوس کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں، اور اسی قسم کے فیثا غورث اور اس کے متبعین کے نظریے نقل کئے ہیں۔ گو بہر حال اس میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ افلاطون کا غالب گمان یہ تھا کہ روح انسانی کبھی فنا نہیں ہوتی۔ لیکن یہ اس کا گمان ہی تھا کیونکہ اس کے نزدیک یہ مسائل عالم تغیر سے متعلق ہیں، جس کا علم فلسفہ سے نہیں ہو سکتا جب کوئی حقیقت انسان کے سامنے آتی ہے تو وہ اس کو چھپا لیتا ہے مثلاً میں کسی ریاضی کے سوال کا حل دیکھ کر یہ کہتا ہوں کہ ہاں! یہ صحیح ہے اس شناخت کی کیا وجہ ہے؟ اس کے نزدیک اس واقعہ کی بہترین توجیہ یہ فرض کر لینے سے ہو سکتی ہے کہ انسان کو دراصل وہ شے یاد آ جاتی ہے جس کو وہ سابقہ جنم میں جانتا تھا، لیکن بعد میں وہ بات فراموش ہو گئی تھی۔ اس کو گمان تھا کہ روح متعدد جنم لیتی ہے۔ ہر نئے جنم پر جو اس کی حالت ہوتی ہے اس کا تعین اس اخلاقی سیرت سے ہوتا ہے، جو اس نے سابقہ زندگی میں پیدا کی تھی۔ اسی قسم کا عقیدہ بدھ مذہب کا اصل اصول ہے، لیکن بدھ مذہب اپنے متبعین کو بار بار اس دنیا میں آنے کی زحمت سے نجات کی امید بھی دلاتا ہے۔ متعدد زندگیوں کی نیکیاں جب مجموعی طور

ہر کافی ہو جاتی ہیں تو پھر اس جہاں میں آنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی افلاطون
 بدھ کی طرح زندگی کو زحمت محسوس ہی نہیں جانتا اس لئے اس نے اس موت و حیات
 کے دور سے بچنے کا کوئی طریقہ ایجاد نہیں کیا۔ لیکن اس بات کا وہ یہ دل سے قائل ہے
 کہ اشیاء کی ابدی نوعیت اس امر کی مقتضی ہے کہ ہر روح کی قسمت کا فیصلہ اس کے
 اعمال و افعال کے لحاظ سے ہونا چاہئے۔ وہ اس تعلیم کے بعد غلاف ہے کہ دیوتاؤں
 کو روپیہ صرف کر کے اور قربانیاں کر کے رشوت دیکھا سکتی ہے، اور اس طرح سے
 گناہ گار اپنے اعمال کی پاداش سے بچ سکتے ہیں جب وہ ایک اصطلاح
 کے متعلق آرمینی یوس کی نظموں کی وہ عبارت استمال کرتا ہے جن میں آئندہ
 ایک بہتر زندگی کا وعدہ ہے تو وہ اس بات کو اچھی طرح سے واضح کر دیتا ہے کہ
 اس سے حال و تاشائی کی حیثیت سے ظاہری اعیانہ و رسوم میں داخلہ مراد نہیں
 ہے بلکہ ایک سچے فلسفی کی زندگی میں داخلہ ہوتا ہے جس میں خیر کی ابدی نوعیت
 سمجھ میں آ جاتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے مطابق کیونکر زندگی
 گزارتے ہیں۔

فیثاغورثی فرقہ کے علاوہ افلاطون ایک اور گروہ فلاسفہ کا بھی مہمون
 منت ہے۔ یہ گروہ بھی یونانی دنیا کے اسی حصہ سے اٹھا ہے جہاں فیثاغورث
 اور اس کے پیروں پیدا ہوئے۔ تھے اس کو فرقہ ایلیا کہتے ہیں۔ ایلیا جنوبی اطالیہ کا
 ایک شہر تھا اور اس فرقہ کا بانی پرینڈیز اسی شہر کا رہنے والا تھا افلاطون اس کو
 اپنے ایک مکالمہ میں جو اسی کے نام سے موسوم ہے ایسے راز میں پیٹھنیز کی سیر کے لئے
 آتا ہوا دکھاتا ہے جب سقراط بہت ہی کم سن تھا یعنی تقریباً پانچویں صدی قبل
 مسیح کے وسط میں اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے پرینڈیز پر قلیطوس سے بالکل مختلف
 راستہ اختیار کرتا ہے۔ حرکت و تغیر جو ہر قلیطوس کو ہر جگہ نظر آتا ہے، اس کو کسی جگہ
 نظر نہیں آتا وہ کہتا جہاں کہیں ہم حرکت و تغیر کو محسوس کرتے ہیں فی الواقع ہم کو
 دھوکا ہوتا ہے کیونکہ جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ حرکت کرنے سے کیا مراد
 ہے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو شے حرکت کرے گی اس کی حرکت مکان خالی ہی
 میں ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کسی اور شے کو خارج کر کے بھی حرکت کر سکتی ہے۔

لیکن اگر مکان خالی کا وجود ہی نہ ہو تو پھر کسی قسم کی حرکت ہو ہی نہیں سکتی غالباً
 پرینڈیز کے ذہن میں یہ خیال گزرا ہے کہ جہاں کچھ نہ ہو، وہاں مکان خالی کے
 وجود کا دعویٰ کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کچھ نہیں کچھ ہے۔ لیکن اس بات کا
 وہ تصور نہیں کر سکتا۔ اور اس کو اس امر کا یقین ہے کہ کوئی ناقابل تصور شے حقیقی
 نہیں ہو سکتی بلاشبہ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شے کو قابل ہم بتاتے
 وقت ہم صرف اسی امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ یہ دراصل کیا ہے۔ اس لئے اس کو
 یہ کہنے میں ذرا بھی ہلکا نہ تھا کہ ہر قسم کے حرکت و تغیر محض نظر و حواس کا فریب ہے،
 اور درحقیقت جو شے موجود ہے لازمی طور پر ایک غیر متغیر و غیر متحرک شے ہوتی،
 جو ہر جگہ اور ہر جہت میں یکساں رہتی ہے، اور جس کی وحدت اتم میں اجزائے
 کا امتیاز نہیں ہے بلاشبہ ہمارے حواس اس سے بالکل مختلف عالم ہمارے
 سامنے پیش کرتے ہیں لیکن شخص جانتا ہے کہ حواس نہیں اکثر دھوکہ دیتے ہیں،
 اس لئے ان پر ہر وقت شک نہ ہونا چاہیے، ہم کو ان کے علم کی اپنی عقل کے ذریعے تصحیح کرنی
 چاہئے جس کے نزدیک عالم تغیر کوئی شے نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ افلاطون کو جو نظریہ تحول سے پہلے ہی مطمئن نہ تھا پرینڈیز کے
 ساتھ کیا کچھ ہمدردی نہ ہوئی ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ خود اس کے نظریہ میں
 ایک تصور یا عین ثابت بہت سی ایسی محسوس اشیا کے لئے ہوتی ہے جن میں اور
 خصوصیات کے ساتھ جو بعض اوقات باہم متضاد و مخالف بھی ہوتی ہیں، اس کا
 وجود ضرور ہوتا ہے یہی پرینڈیز کی حقیقت واحد کو اس پر فریب عالم کے ساتھ
 تعلق ہے جس میں ہم کو بہت سی متغیر و متحرک اشیا نظر آتی ہیں اور جس کا ہم کو اس
 کے ذریعے سے اور الگ ہوتا ہے لیکن افلاطون کے یہاں ذات ابدی ایک نہیں
 بلکہ متعدد ہیں۔ اسی لئے عالم حقیقی و عقلی اور عالم حواس میں گونا گونی اور اختلاف
 پایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں افلاطون کے یہاں عالم حواس محض دھوکہ ہی نہیں ہے،
 بلکہ یہ وجود و عدم کے مین مین ہے یہ درحقیقت ہمارے سامنے ہے، لیکن کچھ ایسا
 نظر آتا ہے۔ جیسا کہ فی الحقیقت نہیں ہے (پرینڈیز اس کو عدم محض سمجھتا ہے یعنی
 ایسی شے جس میں کسی قسم کی بھی حقیقت نہیں ہے)۔

پر سینڈیز کا حرکت جیسی ظاہر ہونے سے انکار کرنا بلاشبہ اس کے معاصرین کو ایک
معملاً معلوم ہوتا ہوگا۔ اس کے ایک شاگرد نے جس کا نام زینو تھا، اپنے استاد کے سامنے کو
ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ کہتا ہے کہ جب ہم حرکت جیسی ظاہر ہونے کے سمجھنے کی
کوشش کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کا اثبات بھی اسی قدر معاً نظر آتا ہے
جتنا کہ پر سینڈیز کا اس کے وجود سے انکار کرنا مثلاً اگر تیز رفتار خرگوش اور کچھوے میں
دور ہو تو بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت جلد کچھوے سے آگے نکل جائے گا۔
لیکن ذرا غور سے دیکھو۔ فرض کرو کہ خرگوش کچھوے سے دس گنا تیز چلتا ہے۔ اور
کچھوے کو سو گز آگے رکھا جاتا ہے۔ تو جب خرگوش سو گز طے کرے گا کچھوے اس سے
دس گز آگے ہوگا، اور جب خرگوش دس گز طے کرے گا تو کچھوے اس سے ایک گز آگے
ہوگا، اور جب خرگوش ایک گز طے کرے گا تو کچھوے اس سے ایک گز آگے ہوگا اور یہ سلسلہ
اسی طرح سے چلا جائے گا۔ زینو کا ایک اور مقابہ ہے اور یہ متحرک تیر سے متعلق ہے۔
حرکت کے ہر لمحہ میں یہ کسی نہ کسی مقام پر ساکن ہوگا۔ سینٹوگراف فلم کے ذریعہ سے اس
کی یہ تمام حالتیں دکھائی جاسکتی ہیں۔ یہ اپنے تدریجی مقامات سے دوسرے مقامات
کی طرف کب حرکت کرتا ہے؟ اس قسم کے معنی بہت ہی مفید ثابت ہوئے ہیں کیونکہ
ان سے یہ ثابت کرنے میں مدد ملی ہے کہ امتداد مکان و زمان کو مسلسل مقادیر سمجھنا
چاہئے۔ یعنی یہ اس طرح سے نقاط و لمحات پر مشتمل نہیں ہوتے جس طرح سے کہ ایک عدد
اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

معمولی تصورات کے متعلق اس قسم کی بحث کرنے سے ان کی مشکلات ظاہر ہوتی
ہے اور انسان کو معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ جس شخص سے بحث کرتا ہو اس کے نظریہ کو تسلیم کر لے تو
کیا نتیجہ نکلے گا۔ اس قسم کے مباحثہ کو مجادلہ کہتے ہیں اور زینو اس کا بوجہ خیال کیا جاتا
ہے۔ سقراط فن مجادلہ کا ماہر تھا، اور فلاطون اس کا اس قدر قائل تھا کہ وہ اس
کو جزئی واقعات ہی کا نہیں بلکہ ہر نظریہ کی تہہ تک پہنچنے کا صحیح اور حقیقی طریقہ سمجھتا
تھا۔ یہاں شک کہ وہ بعض اوقات لفظ مجادلہ کو علم حقیقت کے معنی میں استعمال کرتا
ہے جس کو ہم فلسفہ کہتے ہیں وہ اسے مکالمات میں جن نظریات سے آغاز بحث
کرتا ہے ان کو مثلاً ایسے اشخاص کی زبان سے ادا کرتا ہے جو قدرۃ ان کے مدعی

ہو سکتے ہیں۔ ابتدائی مکالمات عدالت شجاعت تقویٰ وغیرہ کے مفہوم کے مشق سقراط کے استدلال سے شروع ہوتے ہیں۔ بعد کے مکالمات میں وہ وحدت معنیت فرق وغیرہ کے تعلقات سے بحث کرتا ہے۔ یہاں وہ اس امر کو سمجھتا ہے کہ ایسے مسائل پر فلاسفہ ایلیا پہلے بحث کر چکے ہیں اس لئے ان مکالمات میں صدر متکلم سقراط ہی نہیں رہتا بلکہ پرمینیڈیز یا ایلیا کا کوئی گمنام فلسفی بھی بحث میں اسی قدر اہم حصہ لیتا ہے۔

افلاطون کے ایک مقدم کا ذکر باقی ہے۔ یہ ایکساغورس ہے جو پانچویں صدی قبل مسیح کے ابتدائی نصف حصہ میں گزرا ہے۔ وہ قطعی فلاسفہ کی طرح ایشیائے کوچک کا باشندہ تھا۔ لیکن کچھ عرصہ تک ایتھنز میں پرکلیز کے دوست اور مشرقی حیثیت سے رہا تھا اس کو بھی آخر میں یہ شہر چھوڑنا پڑا تھا، کیونکہ سورج اور چاند کے متعلق اس کے نظریات بہت آزادانہ ہو گئے تھے اور ان کو دیوتا نہیں بلکہ اسی ادہ کا بنا ہوا سمجھا تھا جس کی زمین بنی ہوئی ہے۔ اسی بنا پر وہ جمہوریہ ایتھنز کی نظروں میں شتبہ ہو گیا اس وقت بھی جمہوریہ ایسے مباحث کے متعلق آزاد خیالی سے جن کا ملک کے مذہب سے تعلق ہو، ایسی ہی متوحش و پریشان ہو گئی تھی جیسی کہ ایک نسل کے بعد سقراط کے زمانہ میں ہوئی تھی ایسا خصوصاً اس وقت ہوتا تھا جب آزاد خیالی ایسے طبقوں میں پیدا ہو جاتی تھی جن کے افراد کائنات و امتیاز ایسی پبلک کو بیچین کو دیتا ہے جو خفیہ سی اجملع یا شخصی فوقیت سے سیاسی خطرے کو محسوس کرنے کے لئے تیار ہوتی ہے اور سقراط اور ایکساغورس دونوں کی حالتیں آزاد خیالی اسی طبقہ میں پھیلی تھیں۔

تشریح عالم کی ابتدائی کوششیں جن میں کسی ایک مسئلہ اصلی کا نام لے دیا جاتا تھا اور یہ کہہ دیا جاتا تھا کہ دراصل ہر شے اس جوہر پر مشتمل ہے ناکام ہو چکی تھیں کیونکہ ان سے اس اختلاف کی توجیہ نہ ہو سکتی تھی جو درحقیقت دنیا میں نظر آتا ہے۔ دنیا مختلف چیزوں سے بنی ہے تو اس کی ہم ایک شے سے کیونکہ تشریح و توجیہ کر سکتے ہیں۔ ایکساغورس اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ دراصل اشیاء مختلف ہیں لیکن یہ پہلے آپس میں گڈمڈ تھیں بعد میں ان کی ترتیب ہوئی ہے اور ہر ایک کو اپنی خاص جگہ ملی ہے

اب یہ ترتیب و تنظیم کس شے سے منسوب کی جائے اینکسا غور اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ ذہن یا عقل سے کہتے ہیں کہ سقراط نے جب پہلے پہل اس جواب کو سنا تو بہت متاثر ہوا۔ عالم میں جو حیرت انگیز نظم و ترتیب ہم کو نظر آتی ہے اس کی توجیہ کا مستدرجہ بالاطریقہ سقراط کو بالکل نیا اور بہت ہی امید افزا معلوم ہوا۔ اسی کے متعلق ایک بعد کی مثال نقل کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ سمندر کے کنارہ پر ہم کو عجیب و غریب ہیئت کی کوئی شے ملتی ہے اس سے پہلے اس قسم کی شے ہم نے کبھی نہیں دیکھی اس کے متعلق اگر فرض کر دیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شے وقت بتاتی ہے اور کسی ذہن انسانی نے اس کو اسی مقصد کے لئے بنایا ہے تو اس کے متعلق ہمارا استعجاب سب رفع ہو جاتا ہے۔ سقراط کو اینکسا غور سے یہ شکایت ہے کہ اس نے یہ تو بتا دیا کہ نظام عالم کا سبب عقل ہے، لیکن اس نے اس نظام کی جزئیات کی ان کے مقاصد و غایات سے توجیہ نہیں کی اس کام کو اس نے خود انجام دینے کی کوشش کی ہے اور اس اعتبار سے وہ ان لوگوں میں سے سب سے پہلا ہے جنہوں نے ناممکن اس امر کی کوشش کی ہے کہ انسانات و حیوانات کے اجسام کا اپنی اپنی طرز زندگی کے مطابق و مناسب ہونا، اس بات کی دلیل ہے یہ کسی بڑے حکیم و کریم صنّاع کی دستکاری ہے۔

اس بارے میں افلاطون اپنے استاد کی رائے سے بالکل متفق ہے کہ جب ہم کو کوئی شے الجھن میں ڈالتی ہے تو ہم اس کو ایسے نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے ہم اس کی الجھن سے نکل آئیں اور ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو جائے کہ پہلے اس نے ہمیں کیوں پریشان کر رکھا تھا۔ ہم اپنے حواس کی نسبت اپنی عقل پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جو شے ہمارے سامنے ہے وہ ایسی ہے جیسی کہ ہم سمجھ رہے ہیں اگرچہ یہ ممکن ہے بظاہر اس سے بہت ہی مختلف معلوم ہو اس طرح ہم عالم حواس سے عالم تصورات یا اعیان ثابۃ تک بند ہوتے ہیں جس میں کوئی تناقض نہیں اور جس کی ہر چیز قابل فہم ہے اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس قسم کے تصورات یا اعیان ثابۃ متغیر ہیں خود ان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے جس ذہن کو قابل فہم چیزوں کی تلاش ہوگی وہ تو یہ خیال کر کے مطمئن نہیں

ہو سکتا کہ خود ان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے۔ وہ تو صرف یہ معلوم کر کے مطمئن ہو سکتا ہے کہ یہ سب ایک نظام کے افراد ہیں جس میں ہر ایک کو ایک اصول کے مطابق جگہ ملی ہے جو ہر ایک کے اعمال و افعال یعنی ہر ایک کی خیر و فلاح کا تعین کرتا ہے۔ کسی ایسے اصول یا تصور خیر کا تحمل پیدا کرنا ہماری ذہنی مساعی کی معراج ہے۔ اگر وہ طویل جستجو جس پر ہمارا ہر طرح کا علم مبنی ہے (یعنی وہ جس سے ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں معمولی اشیاء کے وجود حقیقی اور ان کے اوہام و شبہات و نقول میں استیاز کرتے ہیں اور نسبتہ وہ قطعی علم بھی جس کو ہم سامنے کہتے ہیں) اگر شروع ہی سے غلط راستہ پر صرف نہ ہو رہی ہو تو اس قسم کا اصول و اہمیت محض ہی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس بات کو تو ہم ہمیشہ سے تسلیم مانتے آئے ہیں کہ صرف وہی شے حقیقی ہو سکتی ہے جو ہماری عقل کو تشفی بخش سکتی ہے۔ اور ہماری عقل کی اس وقت تک تشفی نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کو اس امر کا یقین نہ ہو جائے کہ اشیاء کا قابل فہم ہونا کوئی اتفاقی امر نہیں ہے بلکہ اگر اس نشان پر جانے سے ہم کو ان کی حقیقت معلوم ہو گئی ہے تو ہماری اس واقفیت کا ثبوت یہ ہے کہ عقل اس عقل کے مشابہ ہے جس نے اب تک تحقیق و تجسس میں ہماری رہبری کی ہے اور جیسی کچھ کہ اشیاء میں اس کا باعث بھی عقل ہے اور جیسا کچھ کہ ہم ان کو جانتے ہیں اس کا باعث بھی عقل ہے، یا بالفاظ دیگر ان میں ایک ایسا خداوندی اصول مضمر ہے جو اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کرتا رہتا ہے، جیسا کہ سقراط کے انداز سے معلوم ہوتا ہے جس کا قول ہے کہ ہم رشتہ استدلال ہاتھ میں لیکر چلے جاتے ہیں اب جہاں کہیں بھی یہ ہم کو لے جائے۔

چونکہ اس عام اصول کی واقفیت ہی سے اس علم یقینی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے جس سے انسان ہر کام کو اپنی جگہ پر کرتا ہے اور جس پر عمل کرنا ہر قوم کی زندگی ہے (اور منظم قوم میں رہنے بنیاد انسان کی روحانی قوتیں ترقی نہیں کر سکتیں) اس لئے افلاطون کے نزدیک اس قسم کی اقوام کے ماکم فلاسفہ ہونے چاہئیں اس نے اپنی سب سے عمدہ تصنیف یعنی جمہوریت میں اس تعلیم و تربیت کا خاکہ پیش کیا ہے جو حکومت کے لئے اس قسم کا محافظ تیار کر سکے گی۔ اس میں وہ صرف ذہنی تربیت ہی کا ذکر نہیں کرتا۔ یہ اس کی خصوصیت ہے کہ وہ حیات فکر کو حیات احساس و ارادہ

سے جدا خیال نہیں کرتا۔ حقیقی اور سچا فلسفی برترین غیر پر غور کرنے کے لئے نہ صرف ایسا ذہن لایکا جو علوم تعلیم سے واقف ہو بلکہ اس میں وہ جوش بھی ہوگا جس کو انسان وستان محبت میں حاصل کرتا ہے اور جو نوجوانوں میں شعلہ جن سے مشتعل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایسا بے غرضانہ قومی جذبہ رکھتا ہو جو اس میں فوجی تعلیم و تربیت اور زافیت کی مادہ سے پیدا ہوا ہو جس کی بنا پر کوئی شخص (خواہ وہ مرد ہو یا عورت) کیونکہ افلاطون کے محافظ دو نون جنسوں میں سے ہو سکتے ہیں کسی شے کو اپنی نگاہ کے تحت (گویہ بات ہم کو یہودہ اور لغو معلوم ہوتی ہے) بیوی اور شوہر اور والدین اور اولاد کو بھی۔

جب سقراط^{۳۴} میں افلاطون کا انتقال ہوا ہے تو اس نے ایتھنز میں اپنا قایم کردہ ایک کالج یا دیگر چھوڑا یہ جس مقام میں واقع تھا اسی کے نام سے اکیڈمی مشہور تھا۔ یہ درس گاہ جس کا نام علمی سوسائٹی کے مرادف ہو گیا ہے شروع ہی سے فلسفیانہ اور علمی مشاغل کا مرکز تھی۔ یہ یوں سمجھو کہ آئندہ کی یونیورسٹیوں کا نمونہ۔ اس کا ذاتی وجود^{۵۲۹} تک باقی رہا اور اس وقت بھی اس کے معدوم ہو جانے کا یہ باعث ہوا تھا کہ قیصر جینیسن نے اس کے اوقاف ضبط کر لئے تھے۔ اس کالج میں جن نوجوانوں نے خود بانی درس گاہ سے تعلیم پائی تھی ان میں سب سے مشہور خود اس کے بانی کا سب سے بڑا نقاد اور حریف شہرت ارسطو تھا۔

باب ۳۔

ارسطو اور دیگر متاخرین فلاطون

مشہور ہے کہ دنیا میں ہر شخص یا تو فلاطونی فطرت لیکر آتا ہے یا ارسطاطالیسی اور ان دو طبعی القدر فلاسفہ یونان کے نام ایک دوسرے کے مقابلہ میں اس طرح سے لئے جاتے ہیں کہ گویا یہ دو متضاد و مخالف قسم کے ذہنوں کی مثالیں ہیں فلاطون کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ تصوّفی یا تصوّری ذہانت کا انسان ہے، جو واقعات زندگی کے اس سے زیادہ معنی لیتا ہے، جو ان کے آنکھ کاں وغیرہ سے سمجھ میں آتے ہیں، اور ان چیزوں پر غور و فکر کرنے کے لئے جن کے متعلق حد تجربہ سے باہر ہونے کا گمان ہوتا ہے، ان حدوں سے تجاوز کر جاتا ہے۔ جو قدرت نے تجربہ کے لئے رکھی ہیں۔ اس کے برعکس ارسطو ایک محتاط و پر حذر طریقہ کار و میدان خیال کیا جاتا ہے، جو منطقی اصولوں اور تجربی واقعات پر نگاہ رکھتا ہے اور ان کے ذریعہ سے ایسے قطعی نتائج تک پہنچتا ہے، جس کی مشاہدہ و اختیار کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ وہ مبہم نظریات سے احتراز کرتا ہے جو فلاطونی کا اہل میدان ہے چنانچہ ریفاٹیل نے فلاسفہ ایچیفز کا جو خاکہ کھینچا ہے اس میں فلاطون تو آسمان کی طرف اشارہ کرتا ہے اور ارسطو زمین کی طرف۔ لیکن اگر متعلم ان مصنفوں کی تصانیف کا ذرا غور سے مطالعہ کرے تو اس عام خیال کے صیح ہونے میں اس کو بہت کچھ شبہ ہو جائے۔ اس کو فلاطون میں سخت تر قوت استدلال اور بیشتر علمی اخلاق کی

تعلیم نظر آئے گی۔ اس کے برعکس ممکن ہے اس کو یہ معلوم ہو کہ نظریات میں ارسطو کے اعتدال اس کے عوام الناس کے معیارات تک جھکنے کی خصوصیت میں مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) افلاطون کے مدرسہ کا طالب علم تھا لیکن اس کو یہاں کے طرز فکر اور یہاں کی تعلیم سے تشفی نہ تھی اس لئے اس نے یہاں سے نکل کر اپنی ایک علیحدہ درس گاہ قائم کی جس مقام پر اس نے یہ مدرسہ قائم کیا تھا اس کا نام لیسیٹیم تھا اسی وجہ سے آج تک فرانس میں پبلک اسکول کو لسی کہتے ہیں۔ گو ارسطو نے اپنے آپ کو اپنے پیش علمائے فن سے جدا کر لیا تھا۔ مگر اس کے باوجود وہ اپنی فلسفیانہ تحریرات میں ابتدا ہمیشہ افلاطون ہی کے نظریہ سے کرتا ہے، اور جن افلاطونی خیالات سے اس کو اختلاف ہوتا ہے ان پر ناقہ نہ نظر ڈالتا ہوا اپنے نظریے قائم کرتا ہے۔ اس لئے اس کی تحریرات کے دیکھنے کے بعد طالب علم پر اثر یہ ہوتا ہے کہ ان کا معنف افلاطون کا مخالف ہے۔ جن امور میں استاد شاگرد متفق ہیں وہ بھی بہت ہیں مگر وہ کم نمایاں ہیں کیونکہ قدرۃ ان پر کم زور دیا گیا ہے۔

ارسطو کو افلاطون سے اس بارے میں اتفاق تھا کہ جمیع معنی میں معروضات علم اشیا کی اعیان ثابتہ ہوتی ہیں، جن کا جو اس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعہ سے وقوف ہوتا ہے ان کو وہ افلاطون کی طرح سے صورتہ کہتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ افلاطون صورتہ کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتا ہے برخلاف ارسطو کے جو لفظ مثال کو شاذ و نادر ہی استعمال کرتا ہے اور وہ بھی اس وقت جب کہ وہ ان کے متعلق افلاطون کے خاص نظریات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لئے لفظ مثال فلسفہ میں خصوصیت کے ساتھ افلاطون ہی سے منسوب ہے۔ ارسطو کو افلاطون اور اس کے گروہ کے اکثر فلاسفہ کے اس انداز بیان سے اختلاف ہے جس سے ایسا کچھ ظاہر ہوتا ہے کہ گو اعیان کا وجود ان اشیا سے علیحدہ ہوتا ہے جن میں کہ یہ پائی جاتی ہیں یا جن کی یہ نقل ہوتی ہیں، اس میں شک نہیں کہ خود افلاطون کو بھی اس امر کا احساس تھا کہ میں و اشیا کی نسبت کے بیان کرنے کا طریقہ کچھ شافی نہیں، کیونکہ اشیا مختلف قسم کی ہو سکتی ہیں، اور جو میں ہم ان میں پاتے ہیں وہ ان میں جزئی اختلاف

کے باوجود ہوتی ہے۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں اعیان و اشیا میں "شرکت" کی نسبت باقی باقی ہے، لیکن ہم یہ تو نہیں مانتے کہ یہ عین اپنی اشیا پر اس طرح سے منقسم ہوتی ہے کہ ہر چھوٹی بڑی شے کو اپنی جسامت کے اعتبار سے اس سے حصہ ملتا ہے مثلاً جب چند آدمی ایک بادبان میں پناہ لیتے ہیں تو ہر شخص کو اس کی جسامت کے لحاظ سے بادبان کا مختلف حصہ ڈھاپے ہوئے ہوتا ہے۔ یا ہم یہ کہیں کہ اعیان و اشیا کے مابین اصل و نقل کی نسبت ہے، لیکن اگر میں یہ کہوں زید و عمرو دونوں انسان ہیں، اور اس کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ یہ دونوں ایک نمونہ کی نقل ہیں، تو ہمیں اس نمونہ کے ساتھ اپنی مشابہت ثابت کرنے کے لئے یہ کہنا پڑیگا کہ ایک اور نمونہ ہے جس کی زید و عمرو وہ نمونہ کا انسان نقل ہیں اور اس طرح سے سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔ ان مشکلات کا غالباً سب سے بہتر حل یہ ہوگا کہ عین ثابت کو اشیا کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اس سے ہم اسی طرح سے واقف ہوتے ہیں جس طرح جزو و کل یا اصل و نقل کی نسبت سے۔ ان نسبتوں میں سے کسی نسبت کا ہم اس بنا پر تو ناقص نہیں ہوتا کہ ہم اس کو دوسری نسبت کی مثال پر بیان نہیں کر سکتے۔ یا یہ کہ اس بنا پر تو کامل نہیں ہو جاتا کہ ہم اس کو دوسری نسبت کی مثال پر بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر افلاطون ان بیانوں کی مشکلات کو تسلیم کر لے سے یہ چاہتا ہے کہ ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں، تو ایک طرف تو وہ اپنے اس دعویٰ پر قائم رہے کہ بن اعیان کے مقابلہ میں بہت سی اشیا ہوتی ہیں ان کا بطور خود وجود ہوتا ہے اور دوسری طرف نتیجہ اس وضاحت سے نہیں نکالتا کہ اس کے اتباع اشیا کی اعیان کے نقل ہونے کے بارے میں وہ قابل اعتراض انداز بیان ترک کر دیتے، جس کو وہ خود بھی استعمال کرتا ہے یا ارسطو کی تشفی ہو جاتی اور وہ یہ سمجھتا کہ اگر اعیان و اشیا کی نسبت کو صحیح طور پر سمجھتا ہے تو اس قسم کے انداز بیان کو قطعاً ترک نہیں کر سکتے۔

اکثر فلاسفہ کا عین ثابت کے متعلق یہ خیال ہے کہ یہ صرف ہمارے نقل و شخص ہوتا ہے مگر ارسطو ان فلاسفہ میں سے نہیں ہے یہ اعتراض دراصل افلاطون

اپنے مکالمہ پر سینڈیز میں نوجوان سقراط کی زبانی کرتا ہے، پر سینڈیز اس اعتراض کا صرف ایک سوال سے نماتہ کر دیتا ہے "کیا یہ لاشے کا نقش ہے؟ اگر یہ لاشے کا نقش ہے تو ہم کہاں بنا پڑے گا، کہ علوم طبیعیہ جو محض ایسے اوصاف و خواص سے بحث کرتے ہیں، جو بہت سے افراد میں مشترک ہوتے ہیں، محض ہمارے اذہان کے لہو و لعب ہیں، اور ایسے حقائق سے بحث کرنے کا بہ گز و دعویٰ نہیں کر سکتے جن کا ہمارے اذہان سے علمدہ وجود ہو۔ بہر کیف ارسطو کو اس امر سے انکار نہیں ہے، کہ سور یا اشیا کی اعیان ثابتہ ہمارے اذہان سے علمدہ اپنا مستقل وجود رکھتی ہیں۔ لیکن اس کے نزدیک اشیا میں دو طرح کے خواص ہوتے ہیں، اول اصلی مثلاً جیسے انسانیت دوسرے ماضی مثلاً جیسے بڑائی سفیدی۔ وائنائی وغیرہ۔ دوسری قسم کے خواص کا وجود صرف اس حد تک حقیقی ہوتا ہے جس حد تک یہ پہلی قسم کے خواص کے ساتھ پائے جاتے ہیں خواص اصلی یعنی صور کے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ ہم ان کو ان اشیا سے جن سے یہ مخصوص ہوتے صرف اپنی بول چال میں جدا کرتے ہیں۔ ہر شے اپنی علمدہ صورت رکھتی ہے مثلاً انسان بھی اپنی علمدہ صورت رکھتا ہے اور یہ اس کی روح ہوتی ہے انسان کا جسم روح (یعنی اس اصول زندگی سے علمدہ جس کی بنا پر یہ عالم وجود میں آیا ہے جو ان افعال و اعمال کا ذمہ دار ہوتا ہے جن کی بنا پر اس کو جسم کہہ سکتے ہیں صورت کے مخالف ہوتا ہے یہ مادہ ہے جب چند چیزیں ایک ہی نوع یا قسم کی ہوتی ہیں (ارسطو یہاں وہی لفظ استعمال کرتا ہے جس کا ہم اب تک صورت سے ترجمہ کرتے آئے ہیں) تو بحیثیت فرد نوع ان میں سے کسی ایک چیز کے متعلق کوئی ایسا مستقل دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، جو دوسری چیز کے متعلق نہ کیا جاسکتا ہو۔ اس قسم کے دعووں میں جو معمول ہوتے ہیں وہ متعدد افراد پر صادق آسکتے ہیں اور ان کو وہ گئی کہتا ہے جس کا عکس جزئی ہے، اس لئے مثل افلاطونی ہوں یا صور ارسطو اٹالیسی، یا اور جو شے ان محمولات کے مطابق ہو ہم اس کو گئی کہتے ہیں۔

ارسطو کے نزدیک صرف اسی عالم آب و گل میں ایک نوع کے بہت سے

افراد ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چاند سے نیچے جتنے اجسام ہیں وہ عناصر ربیعہ یعنی آتش و آب و خاک و ہوا کی ترکیب سے بنے ہیں۔ ان کے عناصر تسلیم کرنے کا باعث اہیڈ و کلیر ہے، جو پانچویں صدی قبل مسیح میں ایک ہنایت بااثر فلسفی گزرا ہے یہ سسلی کا باشندہ تھا، اور اس کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے اپنے آپ کو کوہ لیٹا کے دہانہ میں ڈال دیا تھا، اور اس فعل سے اس کی غرض یہ تھی کہ ایسے غیاب کامل سے لوگ یہ سمجھ لیں کہ وہ مرے بغیر ہی دیوتاؤں کے صحبت میں منتقل ہو گیا ہے۔ انہیں عناصر ربیعہ کی ترکیب سے (بہ اختلاف کم و کیف) چہاراد صاف افسلی یعنی گرمی اور اس کا عکس سردی تری اور اس کا عکس خشکی بنے ہیں انہیں عناصر سے بہ اختلاف کم و کیف کل اجسام بنے ہیں، اور چونکہ یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں اس لئے جو اجسام ان سے بنے ہیں وہ پائدار نہیں ہو سکتے، اور ان کا فانی ہونا لازمی ہے۔ اسی لئے افراد بہ کثرت ہوتے ہیں جن کے ذریعہ سے (اگرچہ افراد نہیں) انواع بقائے دوام حاصل کرتی ہیں۔ دنیا کی ہر شے و انسانیت یا غیر انسانیت بقائے دوام ہی کے حصول کی کوشش کرتی ہے۔ کائنات کے اعلیٰ طبقات میں کوئی جرم اس ادہ کا بنا ہوا نہیں ہے، ان طبقات کے اجسام اس سے بالکل عظیمہ اور اعلیٰ قسم کے مادہ کے بنے ہوئے ہیں جن کو عنصر خامس کہتے ہیں۔ جو جسم اس عنصر سے بنا ہوتا ہے وہ لافانی ہوتا ہے۔ یہ اپنی نوع کا یکہ و تنہا فرد ہوتا ہے اس کو اپنی قسم کے اور افراد پیدا کر کے بقائے دوام حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مندرجہ بالا ملاحظہ سے یہ بات تو اچھی طرح سے سمجھ میں آگئی ہوگی کہ ارسطو کی توجہ زیادہ تر جسمانی زندگی کے مظاہر کی طرف مائل ہے۔ انہیں مظاہر کے ذریعہ سے اس نے آسمانوں کی ابدی گردش کی توجہ کرنی چاہی تھی جس حالت میں کوئی جسم کسی دوسرے جسم کے نیچے سے متحرک ہوتا ہے تو اس حالت میں یہ ضروری ہے کہ وہ جسم کو کسی اور نے دھکیلا ہو، جیسے غیر ذی روح اشیاء میں ہوتا ہے، اور اس کو نیچے کا سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔ لیکن ذی روح اجسام میں ہم اور طرح کی حرکت پاتے ہیں۔ افلاطون نے مبدیہ حرکت ذی روح جسم ہی کو قرار دیا تھا جو

بطور خود حرکت کرتی ہے۔ لیکن ارسطو کے نزدیک ذی روح اجسام بھی جمع معنی خود خود حرکت نہیں کر سکتے۔ ان کی حرکت کی بھی ایک علت ہوتی ہے جو ان کو دھکیں کر نہیں بلکہ ان کی خواہشوں کو پہچان میں لا کر مل کرتی ہے جس کے لئے خود متحرک ہونا قطعاً ضروری نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے ایسی شے کی خواہش ہو جو اس پر عمل نہ کرتی ہو۔ بلکہ اس سے بالکل بے خبر ہو۔ لہذا آخر میں ہر قسم کی حرکت کی کسی ایسے حرکت دینے والے سے توجیہ کرنی پڑتی ہے جس کو اس کے علاوہ کوئی حرکت میں لانے والا نہیں ہوتا۔ یہ ذات حیوانات میں ایک طرح کی خواہش پیدا کر دیتی ہے جس کی وجہ سے یہ حرکت کرتے ہیں اور ارسطو کہتا ہے کہ "میرے نزدیک تو جس شے سے دنیا کا کاروبار چل رہا ہے وہ نفس محبت ہے۔ وہ حرکت دینے والا جس کو کوئی اور شے حرکت نہیں دیتی۔ خدا ہے۔ خدا رحم دگویم ہے۔ وہ عالم کو اس طرح سے حرکت دیتا ہے جس طرح سے معشوق عاشق کو لیکن وہ محبت جو اور تمام اشیاء کو خدا کی طرف کھینچتی ہے اس پر عمل نہیں کرتی۔ اس قسم کی ذات سے جو خود کمال ہے اور کسی شے کی محتاج نہیں جس قسم کی فعلیت منسوب کی جاسکتی ہے وہ علم ہے۔ اور جو معروض علم اس کی شان کے خلاف نہیں ہو سکتا وہ خود اس کے لئے اپنی ابدی اور کمال فطرت کا علم ہے۔ خدا کائنات کا خالق نہیں ہے، کیونکہ یہ تو خود ابدی ہے۔ نہ وہ اس کی روح ہے بلکہ وہ ایسی کمال ذات ہے جس کی نقل و تقلید کی اس کو آرزو رہتی اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے یہ اس کی نقل اوتارنے کی کوشش کرتی ہے۔

ایسی اشیاء کے بارے میں جو قدیم نہیں ہیں (آسمان ارسطو کی نظر میں قدیم ہیں) بلکہ جن میں ناقص سے کمال کی طرف وہ تغیر ہوتا رہتا ہے جس کو ہم ترقی کہتے ہیں، وہ ہمیشہ ان کے اولین مدارج کی علت کو لیتا ہے اس سے نتیجہ نکالتا ہے کہ اب ان سے کیا نتائج مرتب ہونگے۔ اس کو عموماً علم الغایت کہتے ہیں یعنی اس میں اشیاء کی غایت یا علت غائی کے توجیہ کی جاتی ہے۔ حیوانات کی علت غائی وہ یہ نہیں قرار دیتا کہ یہ انسان کے لئے مفید ہیں بلکہ اس کے نزدیک ان کا اپنی نوع کے اعتبار سے کمال کو پہنچنا ان کی علت غائی ہے۔ ارسطو علت

کی چار قسمیں کرتا ہے، مادی، صوری، فنی، غائی۔ اس طرح ہے اگرچہ کسی مکان کے وجود کی توجیہ کرنی ہو تو اول تو ہمیں اینٹ پتھر وغیرہ کا ذکر کرنا ہوگا جس سے یہ بنا ہے، اس کے بعد اس صورت کو جو اس کو دیکھتی ہے اس کے بعد معمار کا جس نے اینٹ پتھر کو اس طرح سے ترتیب دی، اور پھر اس غرض و نیت کو جس کے لئے یہ تعمیر کیا گیا۔ یعنی اس میں رہنے والوں کے باوجود باران سے محفوظ رکھنے کا۔ لیکن جب ان کو ذرا غور سے دیکھا جاتا ہے تو ان میں پہلے کے علاوہ باقی تین ایک ہی معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ معمار صرف اس حد تک مکان کی علت ہوا ہے کہ اس کے ذہن نے مکان کا نقشہ پیدا کیا اور اس کے ہاتھوں نے اس کو تعمیر کیا علاوہ ازیں مکان سے بھی ایک خاص قسم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے (مثلاً اس سے ایسی حفاظت تو مقصود نہیں ہوتی جیسی کہ خیمہ سے حاصل ہو سکتی ہے) جس کے لئے وہ چیزیں موزوں ہوتی ہیں جن سے اس کی تعمیر ہوتی ہے۔ لہذا علت فنی و غائی دونوں علت صوری ہی کے پہلو معلوم ہوتے ہیں۔

لہذا اس تقسیم اربعہ سے بھی محض اس اصلی امتیاز کی تائید ہوتی ہے کہ تمام غائی اشیاء میں دو جزو اہم ہوتے ہیں اول مادہ جس میں صورت قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے دوسرے صورت جس کی بنا پر ہم کسی خاص شے کو کسی قسم یا نوع سے منسوب کرتے ہیں (اس مقام پر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ صورت قسم نوع ایک ہی یونانی لفظ کا ترجمہ ہیں) جو شے خود اپنی ایک صورت یا مخصوص نوعیت رکھتی ہے ممکن ہے وہ کسی دوسری شے کے ادھ یا سامان کا کام دے (مثلاً سنگ مرمر مجسمہ کے لئے) ہم کو مادہ محض بھی نہیں مل سکتا کیونکہ بغیر صورت کے یہ محض لاشے ہوگا اس کے برعکس خدا محض صورت ہی صورت ہے اور مادہ سے بالکل مبتلا ہے کیونکہ اس کی حیات کامل میں کوئی استعداد بالقوہ نہیں ہے جس کو ہم علم کی اس روحانی فعلیت سے ممتاز کر کے جو اس کا خاصہ ہے ادھ کہہ سکتے ہوں۔ اگر سطر کے نزدیک یہ علمی فعلیت بھی ایسی شے ہے کہ جس کو ہم

نہ۔ شکلیں، اہم خدا کو صورت اور مادہ (ہیوان) دونوں سے منزہ مانتے ہیں۔ اور یہی صحیح بھی ہے۔

بلا خوف مغالطہ خدا سے منسوب کر سکتے ہیں، اور اسی کو وہ انسان کے لئے بہترین قرار دیتا ہے۔ اس لئے وہ اپنی کتاب اخلاقیات میں کہتا ہے کہ علم کی مقدس زندگی میں انسان کی شریف ترین قوت پائیدار تعلیم کو پہنچتی ہے جو انسان کو باقی مخلوق ارض سے ممتاز کرتی ہے، اور جس میں اس کو بہترین سادہ نصیب ہوتی ہے۔ چونکہ انسان میں فطرت حیوانی اور عقل خالص دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اس لئے وہ مسلسل ایسی زندگی نہیں گزار سکتا، پس سعادت انسانی میں اجتماعی و شہری فضائل کے حصول کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان بالطبع عمرانی واقع ہوا ہے وہ ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی معاشرت میں زندگی بسر کرتا ہوا پایا گیا ہے، اگرچہ یہ سوسائٹی محض شوہر بیوی اور بچوں ہی پر کیوں نہ مشتمل ہو۔ لیکن جس قسم کی زندگی کو ارسطو بہترین زندگی کہتا ہے، وہ اس کے نزدیک صرف متمدن اقوام میں آزاد شہریوں ہی کو حاصل ہو سکتی ہے، اور جہاں تک اس کو علم ہے اس قسم کی اقوام میں مجتمع ہونے کی قابلیت صرف یونانی نسل کے لوگوں میں پائی گئی ہے۔

اس قسم کی قوم کے لئے بہترین نظام حکومت کیا ہوگا؟ اس کی وہ اپنی کتاب ”سیاسیات“ میں تحقیق کرتا ہے۔ اگرچہ خود اس کے ایک شاگرد یعنی اسکندر عظیم سے دنیائے یونان کے لئے ایک نیا دور شروع ہو جاتا ہے اور قدیم شہری حکومتیں بڑی بڑی سلطنتوں کے ماتحت ہو کر رہ جاتی ہیں مگر ارسطو کو اس انقلاب کا اندازہ نہیں ہے۔ وہ ہنوز متمدن حکومت کو ایک چھوٹی سے آزاد جمہوریت ہی سمجھتا ہے، جو ایک شہر اور اس کے گرد و نواح کے علاقہ پر حکومت کرتی ہے اور اس قدر بڑی نہیں ہوتی کہ اس کے کل شہری ذاتی طور پر امور عامہ میں حصہ نہ لے سکتے ہوں اس غرض کے لئے ان کو فرصت کیونکر ملے؟ غلامی کے دستور سے کیونکہ ارسطو کی رائے میں بعض لوگ طبعا حکومت خود اختیاری کے ناقابل ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک بعض قوم کی قوم میں یہ نااہلیت ہوتی ہے، جس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ جب ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ اپنی اوپر ایک خود مختار مطلق العنان حاکم کو مسلط کر لیتے ہیں، اور کل قوم اس کی غلامی کرتی ہے۔

آزاد جمہوریوں میں سیاسی مساوات حقیقی مساوات کے مطابق ہونی چاہئے اگر قوم کے کسی فرد کو خدائے تعالیٰ نے کوئی فضیلت عطا فرمائی ہو تو باقی قوم اس کی اطاعت کرے دولت کا فرق بھی نظر انداز نہ کیا جائے۔ افلاطون کی اس رائے سے کہ حکمران جماعت ذاتی ملکیت سے محروم رہے ارسطو کو اتفاق نہیں ہے۔ افلاطون کی نظر میں جو غایت تھی یعنی اس خیرِ انش کی تکمیل کہ دوستوں میں ہر شے مشترک ہوتی ہے وہ ارسطو کے نزدیک اس قسم کی تدبیر سے حاصل نہیں ہو سکتی یہ سچ ہے کہ جب دوستی گہری اور محبت قلبی ہوتی ہے تو ایک دوست دوسرے دوست کی چیز کو اس طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہ گویا یہ خود اسی کی ہے۔ لیکن یہ اس امر سے بالکل جدا ہے کہ ایک شے دو آدمیوں میں اس طرح سے مشترک ہو کہ ان میں سے ہر ایک اس کا اس طرح سے مالک ہو جتنا کہ دوسرا۔ کیونکہ اس قسم کے مشترک استعمال سے نہ تو کسی قسم کی باہمی دوستی کے سنی نکلے ہیں نہ اس سے کسی قسم کی محبت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لئے ارسطو کے نزدیک اگر ایک شہری دوسرے سے زیادہ دو متمند ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اس کے نزدیک جن لوگوں کے پاس دولت ہوتی ہے ان کو ایک طرح کی قوت حاصل ہوتی ہے اور اس قوت سے یہ لوگ ایسے مراتب پر فائز ہوتے ہیں، جہاں سے کہ یہ اپنے آپ کو کننگالوں اور لے مایہ لوگوں کی دست برد سے محفوظ رکھ سکتے ہیں لیکن یہ مراتب ایسے نہیں ہوتے کہ ان پر فائز ہو کر اپنے غریب شہری بھائیوں کو عاجز و پریشان کیا جائے۔

مختلف قسم کے حقیقی فرقوں کو اس طرح سے قرار واقعی طور پر تسلیم کر کے ارسطو حکومت کا قاعدہ کلیہ بیان کرتا ہے جو اس کے نزدیک یہ ہے کہ ہم مرتبہ شہری باری باری حکومت کریں اور محکوم ہوں لیکن اگر ارسطو افلاطون کی طرح سے حکومت فلسفہ کے ساتھ نہیں دینا نہیں چاہتا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ فلسفہ کے فوائد کو اس قدر متم بالشان نہیں جانتا، بلکہ اس کے نزدیک کردار انسانی سراپا عالم تغیر و تحول سے متعلق ہے، جو حادث ہے، اور اس لئے اعلیٰ قسم کے فلسفہ کو اس سے کوئی محبت نہیں کیونکہ یہ قدیم اور غیر متغیر چیزوں سے بحث کرتا ہے۔ اسی لئے وہ حیات فکر و حیات عمل یا فلسفی اور دنیا دار میں ایسا قریبی تعلق پیدا نہیں کرتا جیسا کہ ہم کو افلاطون

کے یہاں نظر آتا ہے۔ افلاطون وحدت اشیا پر بہت زور دیتا ہے، یعنی وہ صرف ان اوصاف کا لحاظ کرتا ہے جو اشیا میں مشترک ہوتے ہیں۔ ارسطو کو اس بارے میں ایسا سے اختلاف ہے اس کے نزدیک اختلافات کا نظر انداز کرنا جو اسی قدر اہم اور حقیقی ہوتے ہیں سخت غلطی ہے۔ وہ صرف اختلافات و فروق ہی پر زور دیتا ہے۔ اس کے نزدیک علم کا ہر بڑا شعبہ اپنے علم کے اصول و مقدمات اور ان اصولوں میں اس کا اور کوئی شعبہ نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے اصول ہیں جو سب میں جو کچھ مشہور ہیں کہاں طور پر مسلم ہیں مثلاً اصول تناقض جس کی رو سے ایک شے کے متعلق ایک ہی وقت میں ایک اور شے کی کچھ اور باتیں ہونا صحیح نہیں ہوتا۔ لیکن ایسے اصولوں سے ہم کسی شعبہ میں کبھی بھی قطعی اور قطعی علم حاصل نہیں کر سکتے۔ موضوعی خاص نہایت کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہم کے مختلف شعبوں کے دائرے محدود اور ہر دائرے میں جس قدر میدان علم آتا ہے اس کا نقشہ کھینچ کر ارسطو نے ترقی علوم کے لئے بڑا کام انجام دیا۔ دوسری طرف ارسطو نے اس امر پر زور دیا کہ علوم کے مطالعہ سے پہلے منظم کو ان کی عام شرائط اور ان کا طریق تحقیق مطالعہ کرنا چاہئے، جن کے مطابق ہر شعبہ میں نتائج مرتب ہوتے ہیں اور جو تمام علوم میں مستعمل ہیں۔ اس طرح سے وہ منطق کا بانی ہوا جو یورپ میں صدیوں تک فلسفیانہ تعلیم و تربیت کی بنیاد رہی ہے۔

اس نے ایک معمولی طریق استدلال سے بہت ہی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اسی وجہ سے اس طریق کو گزشتہ زمانہ میں لوگ ہر قسم کے بیحد استدلال کا معیار سمجھتے تھے، حالانکہ یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ یہ اس کا متعلق بھی ہے یا نہیں۔ اس کو قیاس کہتے ہیں۔ اس کی ہم ایسی مثال نقل کرتے ہیں جس کو ارسطو سب سے زیادہ مکمل خیال کرتا تھا یہ جن حیوانات میں قوت استدلال ہوتی ہے، صرف وہی ظریف طبع ہو سکتے ہیں، صرف بنی نوع انسان میں قوت استدلال ہوتی ہے، اس لئے صرف بنی نوع انسان ہی ظریف طبع ہو سکتے ہیں۔ لیکن قیاس کی اور بہت سی اقسام ہیں جن میں استدلال تو ایسا ہی ہوتا ہے،

۱۰۔ قضایائے متعلقہ کے موضوع و محمول میں ایسی مطابقت نہیں ہوتی۔ یہاں ہم یہ بتانے دیتے ہیں کہ قیاس ایسا طریق استدلال ہے جو گفتگو میں طبعاً مسلم ہوتا ہے۔
 اتحیض کے زیرک و تیز طبع لوگ اسے دھوکہ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ ایک شخص دوسرے سے دو دعویٰ تسلیم کر لیتا تھا، اور پھر ان سے ایسا نتیجہ نکالتا تھا جو دونوں دعوؤں کے لانے سے نکلتا، لیکن جس کو حریف ویسے تسلیم نہ کرتا۔ اس استدلال میں اگر وہ دیانت سے کام نہ لے تو کسی حد کو مبہم معنی میں استعمال کر سکتا ہے۔ یا اگر استدلال طویل ہو تو وہ غیر معلوم طور پر اپنی بناء استدلال بدل سکتا ہے اس قسم کے دھوکوں کو ارسطو نے مخالقات کی صورت میں ظاہر کیا ہے۔ جو آج تک منطق کی کتب درسیہ میں پلے آتے ہیں۔

لیکن اپنے ایک مضمون کے نہایت ہی دلچسپ اور شگفتہ حصہ میں لکھتا ہے کہ جب وحشی اقوام کے حلوں کے طوفان نے رومی سلطنت کو تہہ و بالا کیا ہے تو علوم انسانی کا جہاز اس طوفان میں تباہ ہو گیا۔ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے لکڑی کے نلکے تختوں کی طرح سے زمانہ کی موجوں میں بیج گئے، اور دیوگن یونانی فلاسفہ کی تصانیف وزنی اور ٹھوس چیزوں کی طرح سے غرق ہو گئیں ان میں سے غالباً سالماتیہ فلاسفہ کی تصانیف اس کے ذہن میں ہیں۔ ان میں سب سے شہور دیماقریٹوس ہوا ہے۔ یہ سقراط کا ایک نوعمر معاصر تھا۔ اس کا بھی افلاطون کی طرح سے یہ خیال تھا کہ عالم کی اصلی اور ابدی حقیقت معروض حواس نہیں بلکہ معروض فہم ہوتی ہے لیکن وہ اس حقیقت کی ماہیت افلاطون سے بالکل مختلف سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ سالمات پرستل ہے جو ناقابل تفسیر ہے (لہذا ناقابل فنا اور اس قدر عجوبے اجسام ہوتے ہیں کہ ان کو ہم اپنے حواس سے معلوم نہیں کر سکتے۔ یہ صورت و شکل میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں جس کی بنا پر وہ افلاطون کی طرح سے اپنے حقائق اصلہ کو مثل یا صورت کہتا ہے) اور غلامیں ادھر سے ادھر حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ شعلہ کو یاد ہو گا کہ فلاسفہ ریلیا خلا کے وجود ہی کو ناقابل تصور کہتے تھے۔ اور اسی بنا پر ان کو حرکت کے واقعی اور حقیقی ہونے سے انکار تھا۔ کیونکہ حرکت بغیر خلا کے ممکن نہ معلوم

ہوتی تھی۔ اس لئے وہ مختلف اعمال و تغیرات کی اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہ کر سکتے تھے کہ یہ محض فریب نظریں۔

اس کے برعکس موجودہ زمانہ میں تاریخ طبیعیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو نظریہ مادہ کی ایسی اکائیاں جن کو دیماقریطوس سالمات کہتا ہے اب مادہ کی ناقابل تقسیم اکائی کے تصور کرنے میں جو وقت بھی پیش لگے امانتا ہے وہ بہت ہی مفید ہے، کیونکہ اس سے لاتعداد طبعی اعمال کی توجیہ ہو سکتی ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ گوسالمات خود تو غیر متغیر ہوتے ہیں لیکن ان کے باہم ملنے اور جدا ہونے سے مختلف قسم کے تغیرات پیدا ہوتے ہیں اس میں شک نہیں کہ گوارسطو دیماقریطوس کے علم و کمال کا بہت احترام کرتا تھا، مگر یہ اسی کا اثر تھا کہ یہ نظریہ اختیار نہ کیا جاسکا۔ لیکن نظریہ سالمات کو چونکہ ناماتی نقطہ نظر سے انکار تھا، یعنی یہ مظاہر فطرت کی اصلی توجیہ اس نظریہ میں نہ پاتا تھا کہ دنیا میں ہر شے اپنی بہترین اور سب سے زیادہ مکمل حالت تک پہنچنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اسی بنا پر لیکن نے اس کو ارسطو کے قاعدہ پر ترجیح دی ہے اس بارے میں تو اس کو بھی ارسطو سے اتفاق ہے کہ یہ نظریہ نظام عالم سے قطعاً بے اعتنائی برتتا ہے کیونکہ دنیا میں ایسی سچیدہ اور دقیق صنعت کے نمونہ بھی ملتے ہیں جن کی محض یہ کہہ دینے سے کوئی اطمینان بخش توجیہ نہیں ہوتی کہ یہ سالمات کا مجموعہ ہے جو اپنی اتفاقاً جمع ہو گئے ہیں لیکن کو اس خطرے کا بہت اچھی طرح سے احساس ہے کہ اگر ہم اپنی تحقیقات کا اغراض فطرت سے آغاز کریں گے تو بہت ممکن ہے کہ ہم سے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی ہو جائے اس انگریز فلسفی کے ارسطو پر سالماتیوں کو ترجیح دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ بعد میں رفتہ رفتہ علمائے طبیعیات نے نظریہ سالمات کو زندہ کر لیا اور اس سے مفید نتائج مترتب ہوئے۔

لیکن قدما میں سے افلاطون و ارسطو میں سے کسی نے بھی (جو خود دیماقریطوس کے بعد اپنے عہد سے سب سے بڑے فلاسفہ گزرے ہیں) نظریہ سالمات کی قدر نہ کی ارسطو کے انتقال کے بعد جو دو صدیاں گزریں ان میں ریاضیات و ہیئت میں بڑی بڑی ترقیات ہوئیں۔ ان میں اقلیدس اور ثابستھینز اور قسیدوس۔ میر تقی جسے مشہور و نامور لوگ گزرے ہیں۔ اقلیدس کی کتاب اقلیدس دو ہزار سال تک ہندوستان

دستور ہی ہے۔ اریٹاسٹھیز وہ شخص ہے جس نے جسامت زمین کے معلوم کرنے کا قاعدہ سب سے پہلے استعمال کیا ہے ارمیدوس نے اصول جگہ دریافت کیا ہے۔ ہیراقیس کو علم ہیئت کا موجد کہتے ہیں لیکن ان اکابر کی تحقیقات ایسے میدان سے شعلق تھیں جہاں کہ سالمت کے مادی نظریہ کی امداد کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی بلاشبہ اس زمانہ میں ایک فلسفی گروہ نے اس کو اپنے فلسفہ کا اصول اساسی قرار دیا تھا۔ لیکن اس گروہ کو اس نظریہ سے جو دلچسپی تھی اس کا باعث یہ نہیں کہ وہ اس کو علمی اعتبار سے مفید جانتے تھے بلکہ یہ لوگ عالم میں حکومت ربانی کے مخالف تھے جس کو یہ لوگ سب سے بڑی خرابی جانتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک یہ انسان کے دل میں موت و حشر کا خوف پیدا کر دیتی ہے اس میں شک نہیں کہ حال میں سائنس دانوں نے مادہ کی سالمتی ساخت کے ساتھ خدا کی خدائی کے اعتقاد کو بھی لایا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں (جیسا کہ ان میں سے ایک جیس کلاؤک میکسول نے بیان کیا ہے) کہ سالمت مصنوعی چیزیں ہیں اور یہ کہ دنیا میں ایسی غیر مادی چیزیں بھی ہیں جو قطعاً سالمت کی بنا پر نہیں ہیں۔ اس کے برعکس قدیم زمانہ کے سالمتی یہ کہتے تھے سالمت قدیم ہیں، اور دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو سالمت کا مجموعہ نہ ہو، ماسوائے اس اخلا کے جس میں سالمت گھوسستے سمجھتے ہیں۔ فلاسفہ کے جس گروہ نے مذہب کی مخالفت میں نظریہ سالمت کو اختیار کیا تھا وہ فلاسفہ ایسی قوریہ کا گروہ تھا۔

لفظ ایسی قوریہ بہت ہی جلد عیاش کے مرادف ہو گیا۔ مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ عیاش اپنی عیاشی میں اصول ایسی قوریہ کی آڑ لیتے تھے کیونکہ ایسی قوریہ کے نزدیک خیر عظمیٰ لذت ہے اور صرف اسی کے حصول میں ساعی و سرگرم ہونا قرین دانشمندی ہے خود اس گروہ کے بانی ایسی قور میں دیرپا شہ ق م انتقال شہ ق م کی ذاتی سیرت اور تعلیم کا وہ لوگ بھی اختتام کرتے تھے جو اس کے فلسفہ کی علی الاعلان مخالفت کرتے تھے۔ اس کے حقیقی متبعین کے قول اول سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ وہ عیاشی اور نفس پرستی کی زندگی کو خیر عظمیٰ کے حصول کا بہترین ذریعہ خیال کرتے تھے۔ گو اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عموماً ایسا شخص اپنے

لیئے زیادہ سے زیادہ مقدار لذت کم از کم مقدار الم کی حاصل کریگا۔ جو خود اپنی قورس کی طرح اپنی زندگی اعتدال اور عزت کے ساتھ گزارے گا، جس کے گرد ہمدرد دوست ہوں گے جو اپنے آپ کو پریشان کن فریض اور محنت طلب مطالعوں سے بچانا ہوگا، اور حشر و نشیہ کے خوف کو دل میں جگہ نہ دے گا۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حیاتی کی زندگی ہی میں بہترین لذت نصیب ہو سکتی ہے تو سچے ایسی قوری کو اس کے مقابلہ میں یہ ثابت کرنا مشکل ہو جائیگا کہ اس زندگی میں سب سے زیادہ لذت نصیب ہوتی ہے جس کو دنیا متفقہ طور پر مسلک نیکان کہتی ہے۔

اپنی قوری فرقہ کا شروع ہی سے ایک فرقہ مخالف تھا جو اسی کی طرح سے چوتھی صدی قبل مسیح کے ختم پر عالم وجود میں آیا تھا یہ اپنے بانی زینو کے نام سے مشہور نہیں ہے، بلکہ زینو ایتھنز میں ایک رنگین چھت کے نیچے درس دیا کرتا تھا، اسی سے یہ فرقہ رواقیہ کہلاتا ہے۔ اس فرقہ کے نزدیک اس الفضائل لذت، نہیں بلکہ فضیلت ہے۔ یہ دو متضاد و مخالف نظریے ان ممالک میں صدیوں تک رائج رہے ہیں، جو سن عیسوی کی ابتدا میں سلطنت روم کا قلب تھے۔ ایتھنز آنے پر جن فلاسفہ سے سینٹ پال کا مقابلہ ہوا تھا وہ اپنی قوریہ اور رواقیہ فرقوں ہی کے لوگ تھے۔ ان دونوں فرقوں کا اصل موضوع بحث گزشتہ فلاسفہ کی طرح سے عالم کی اصل حقیقت معلوم کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا موضوع بحث یہ ہے کہ کس قسم کی زندگی گزارنے سے انسان کی آرزوئے مسرت پوری ہو سکتی ہے، اس میں شک نہیں کہ چونکہ رواقیہ کے نزدیک فطرت کے مطابق زندگی گزارنا بہترین طریق زندگی ہے اس لئے وہ نظام عالم کے علم کو بہت ہی بلند مرتبہ دیتے ہیں، کیونکہ اس میں ہر انسان اپنی ایک جگہ رکھتا ہے، جو اس کے لئے اس کی اصل قیمت بلکہ تقدیر الہی مقدر کر دیتی ہے۔ اس جگہ اور اس کے تغیرات و حوادث کو خوشی خوشی قبول کرنے ہی میں راز صلاحیت پنہاں ہے۔ لیکن رواقیہ کے نزدیک بھی ذہنی و علمی مشغل کا وہ مرتبہ نہیں ہے جو اس کو افلاطون اور ارسطو کی نظر میں مائل تھا ان کے یہاں یہ شخص اخلاقی ارتقاء کا آلہ رہ جاتا ہے۔ اور ایسی قوریہ کے یہاں تو یہ صرف

اس حد تک مفید ہے کہ اس سے اوہام کے خوف رفع ہوتے ہیں اور یہ انسان کو کہیں
 کے بعد سے نجات دلاتا ہے، اسی وجہ سے مشہور رہی تھی کہ یوکرسیوں نے اس
 فلسفہ کو انتہائی شہرت دی تھی اس کے بانی ایسی قوموں کو دیتا تھا کہ ان کے
 سمجھنا تھا کہ اگر اس کے اس طریقہ سے قطع نظر کر لیا جائے تو یہ ان کے نزدیک
 عقلی تفریع رہتا ہے اس لئے ہم کو یہ دیکھ کر مطمئن نہیں ہوتا کہ ایسی قوم یہ
 علوم و فلسفہ میں کسی قسم کا اضافہ نہیں کرتے۔ ان لوگوں نے دنیا قریبوں کے
 نظریہ سالکات کو اختیار کر کے اپنا بنایا ہے۔ لیکن یہ نہ تو ان اعتراضات کا جواب
 دے سکتے ہیں جو اس حقیقت صلی کا، نظریہ ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتے ہیں
 اور نہ اس کی ان قوتوں کو ظاہر کر سکتے ہیں جو اس میں علمی تشریح و تحقیق کے ازلہ
 کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں۔ رواقیہ بھی فلسفہ طبیعی میں کسی قسم کی ترقی نہیں کرتے
 کون کے بعض افراد علم طبیعی کے بعض شعبوں میں اپنی تصانیف کی بنا پر شہرت
 رکھتے ہیں لیکن دراصل رواقیہ نے فلسفہ کی جو کچھ خدمت کی ہے وہ اخلاق میں
 کیا ہے۔ نظریہ عالم میں وہ برقیطوس کے متبع ہیں جن میں الہی جس کو وہ دنیا میں ضمیر
 آنتے ہیں جو حکمت کی طرح حکمت سلیمانی (۸-۱) میں ایک سرے سے دوسرے
 سرے تک پہنچ جاتی ہے اور تمام چیزوں کا بنیاد حسن و خوبی کے ساتھ انتظام
 کرتی ہے اس کو بھی وہ غیر مادی روح نہیں سمجھتے بلکہ آتش نوعیت کی کہتے
 ہیں فلاسفہ کے یہ دونوں گروہ مادی کو حقیقی کہتے ہیں، اور اس طرح سے
 اخلاطوں سے بھی پیچھے جا پڑتے ہیں جس نے پہلے پہل ان دو نقطوں میں امتیاز
 کیا تھا۔ لیکن ان دونوں فرقوں کو اصل و حقیقی مسئلہ کو درست ہے جس زمانہ میں
 یہ لوگ ہیں اس کے حالات کو دیکھ کر یہ بات قابل تعجب ہی نہیں ہے۔ وہ زمانہ
 گزر چکا تھا جب زینو اور ایسی قومیں تعلیم دیتے تھے جس زمانہ میں سینٹ پال کا
 ان کے متبعین سے سامنا ہوا ہے، اس زمانہ میں کلی یونانی دنیا رومی سلاطین
 کے ماتحت آچکی تھی۔ سقراط کے زمانہ میں ایتھنز جیسی چھوٹی سی حکومت میں جن لوگوں
 کے لئے ملکی اور فوجی خدمات چشم براہ رہا کرتی تھیں اب ان کو ان مسائل
 سے کوئی سروکار نہ تھا، اس لئے ایسے لوگوں میں اس امر کے متعلق پریشانی بڑھنا

لازمی تھی کہ اب کیا کرنا چاہئے۔

یہ پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ سقراط گو بذاتہ ایک ذہنا شعار شہری تھا لیکن اس کے اکثر شاگردوں میں اس کی تعلیم سے مروجہ معیارات کے شعلے لے اٹھنے والے تھے۔ یہی پیدا ہو گئی تھی جن کو ان کے ابناء نے وطن قدیم شہری و فاداری کا جزو سمجھتے تھے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ دولت اور دنیاوی اعزازات کو ٹھکرا کر جو آزادی اُس نے حاصل کی تھی اس سے بھی اس کے عہد کے دونا مور آدمی متاثر ہوئے تھے۔ یہ اڑیسیں اور اینٹی تھینیز ہیں۔ ان کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ انسان کے لئے اس کی آزادی ہی کافی ہے اور اس خیال میں انھوں نے یکطرفہ مبالغہ سے کام لیا۔ اس سے فلسفہ میں دو اور گروہ پیدا ہو گئے۔ ان میں پہلا سرینیہ کہلاتا ہے اور اڑیسیں سے منسوب ہے جو سرین (زمانہ حال کے طرابلس) کا باشندہ تھا۔ اس گروہ کی تعلیم یہ تھی کہ انسان کو حال سے سروکار رکھنا چاہئے اس کو نہ تو ماضی کا افسوس ہونا چاہئے اور نہ مستقبل کا خیال۔ جو لذت میسر ہو سکے اس سے انکار نہ کرنا چاہئے، ریشٹیکہ یہ اس کو اپنے دام میں گرفتار نہ کر لے۔ اینٹی تھینیز نے اس مقصود کو اس کے بالکل برعکس طریقہ سے حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس کو ہر ایسی شے سے انکار تھا جس کے بغیر انسان کا کام چل سکتا ہے۔ چنانچہ اس گروہ کا سب سے مشہور فرد دیوجانس (جس کے ناندیں رہنے کا قاعدہ ہر شخص نے سنا ہوگا) نے جب ایک لڑکے کو اوک سے پانی پیتے ہوئے دیکھا تو اپنے پانی پینے کے کٹورے کو بھی خیر باد کہہ دیا۔ اس گروہ کو کلیبیہ کہتے ہیں، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دیوجانس یونانی میں جس لقب سے مشہور تھا اس کے معنی کتے کہیں، اور خود اس کے اس نام سے مشہور ہونے کی وجہ یہ تھی کہ زندگی کو انتہائی سادہ کرنے کے لئے اس نے رسم و رواج کیا بلکہ آداب و تہذیب ہی سے انکار کر دیا تھا۔ ہم اب تک عام جذبات کے خلاف یہودہ قسم کی نفرت رکھنے کو کلیبیت کہتے ہیں۔

اس قسم کے اصول خواہ وہ سرینیہ کے ہوں یا کلیبیہ کے اس قدیم خیال کے بالکل منافی تھے کہ اپنے شہر کے آئین و قوانین اپنی زندگی کا جزو ہوتے ہیں۔ اور ایک کلیبی ہی نے پہلے پہل اس امر کا دعویٰ کیا تھا کہ میں کسی خاص شہر کا باشندہ

ہیں ہوں بلکہ میرا وطن تو دنیا ہے ان دو گروہوں نے ایسی قوریہ اور رواقیہ کے لئے راستہ صاف کر دیا۔ لیکن ایسی قوریہ اور رواقیہ کے عالم وجود میں آنے کے بعد بھی ان کا علمہ طلحہ و جو و باقی رہا۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اپنے متاخر سے اتفاق ملی نہ تھا ایسی قوریہ کے نزدیک وہ زندگی بہترین ہوتی ہے جس میں کم سے کم الم ہو بخلاف ہر سینہ کے کہ ان کے نزدیک جو لمحہ جس قسم کی لذت لائے اس سے بہرہ اندوز ہونا چاہئے۔ صرف اس قدر خیال رہے کہ انسان خود ان کے وام میں گرفتار نہ ہو جائے۔ کلیہ اور رواقیہ دونوں کے نزدیک زندگی فطرت کے مطابق گزارنی چاہئے۔ لیکن کلیہ کے نزدیک فطرت کے مطابق وہ زندگی ہو سکتی ہے جس میں نفع کا شائبہ بھی نہ ہو۔ اس لئے یہ تقریباً حیوانیت کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ برخلاف ان کے رواقیہ قدیم فطرت اس زندگی کو کہتے ہیں جو عقل کو دنیا میں انسان کے مرتبہ کے اعتبار سے قرین فطرت معلوم ہو۔ بلکہ ہر آدمی کی عقل کو اپنے اجتماعی اور عمرانی حالات میں قرین فطرت نظر آئے۔ اور یہ اس کے مطابق ہوتا ہے جو خدا نے مقرر کر دیا ہے۔

انسانی مقدرات کے متعلق اس قسم کا اعتقاد ہی رواقیہ کی خاص خصوصیت ہے۔ ان کے یہاں عالم کے شہری ہونے کا دعویٰ جو انہوں نے کلیہ کی طرح سے اپنے متعلق کیا تھا محض تنگ شہریت کا انکار ہی نہ رہا۔ بلکہ اس عقیدہ کا منظر بن گیا کہ عالم اپنے باشندوں میں جن کو چاہے اور جن کو اس قابل سمجھے کہ یہ میرے حیرت انگیز نظام میں کم از کم ایسی وفادارانہ عقیدت پیدا کر سکیں گے۔ جو ایک محب وطن ہیں اپنے وطن کے غیر مکمل آئین و قوانین کے متعلق ہوتی ہے ان کو وہ اپنے لئے مخصوص کر لیتا ہے۔ رواقی شہنشاہ مارکس آری لس کہتا ہے کہ اگر شاعر یا مخزن سے ”اے سیکر اپس کے پیارے شہر کہہ کر خطاب کر سکتا ہے تو کیا تو عالم سے اے خدا کے پیارے شہر کہہ کر خطاب نہیں کر سکتا۔“ یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ رومیوں میں جو زینو کے انتقال کے دو ہی سو سال کے اندر نقل یونانی ہونے والی دنیا کے حاکم ہو گئے تھے، صرف رواقی فلسفہ ہی نے رواج پایا۔ علمی ذوق من و بصورتی کی ولداد کی عالمسانہ شکوک مہذب اور متمدن تفریحات

ان سب سے رومی، مزاج معر تھا۔ ان کے نزدیک سب سے یونانی فلاسفہ میں جو ان کے نمایندے تھے ان میں ایسے چھپور سے پن کے پیدا ہو جانے کا خوف تھا، جس سے احساس نظم و ترتیب اور جذبہ قومی خدمت کو جس پر اب تک رومی سلطنت کا مدار تھا نقصان پہنچ جانے کا اندیشہ تھا۔ لیکن اس قسم کے شکوک اور فرقوں کی نسبت رواقیہ میں بہت کم پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ عالم کو خداوند عالم کے ماتحت ایک ایسی جمہوریت خیال کرتے ہیں جس میں ہر شخص اپنی ذاتی اغراض کو کل جمہوریت کے مفاد کے تابع کرنے پر مجبور ہے۔ اس لئے وہ زندگی کو ایسے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں جو بہترین رومی روایات کے مطابق ہے چونکہ وہ خدا پر اقتدار رکھتے ہیں، اور اس کو حاضر و ناظر جانتے ہیں، اس لئے وہ صرف یہی نہیں کہ مقررہ مذہبی رسوم پر آسانی کے ساتھ عمل کرنے لگتے ہیں، بلکہ جہاں ممکن ہوتا ہے ان کی اپنے فلسفہ کے مطابق تفسیر بھی کر لیتے ہیں۔ چنانچہ رواقیہ کے نزدیک جس عالم میں واقعات کا دور پہلے ہی سے مقرر و متعین ہے، اس میں کسی شے کے اندر بغیر اس کے تغیر نہیں ہو سکتا کہ باقی اور تمام چیزوں میں اس کے مطابق تغیر نہ ہو جائے۔ اس لئے اگر قدیم کاہنوں کی طرح کوئی ذکی آدمی مذہب و جانور کے احسا کی حالت سے ایسی لڑائی کے واقعات کے متعلق نتیجہ اخذ کر سکے جو ابھی تک نہیں ہوئی تو کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ لیکن اگر اپنی اخلاقی اور مذہبی خصوصیات کی بنا پر رواقیت نے روم میں عام ہر دلخیز می حاصل کی تو رومی قوم کے مزاج میں بھی کوئی ایسی بات ضرور تھی جو رواقی فلسفہ کے ساتھ خاص طور پر میل کھاتی تھی۔ کہتے ہیں کہ یہ رومیوں کی قانون اور عدالت کی حس تھی۔ جس کی بنا پر وہ تمام قدیم اقوام میں ممتاز ہیں۔ اور جس نے رومی نظام قانونی کو وہ بنیاد بنا دیا ہے جس پر سو سائے کا قصر مافیت اب تک تعمیر ہوتا ہے۔ رواقیہ قانون فطرت کے تصور سے پہلے ہی سے انوس تھے۔ اور تمام حیوانات ناطق کو وہ اس کا پابند سمجھتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک قانون فطرت اس محیط عالم عقل کا مظہر ہوتا ہے۔ جو خدا ہے۔ انھوں نے رومی قانون میں اس قسم کا مواد

پایا جو اس خدائی نمونہ کے مطابق ڈھالے جانے کی قابلیت رکھتا تھا اور رومی قانون کی ترقی ان معنیں کی بہت کچھ رہن منت ہے جو قانونِ فطرت کو اپنے ذہن میں رکھتے ہیں۔

رواقیہ گروہ کے جن فلاسفہ کی تصانیف ہم تک مکمل حالت میں پہنچی ہیں وہ بعد کی یعنی رومی رواقیت کے نمائندے ہیں۔ یہ سنیکا اپیکٹس مارکس آریلس میں۔ ان میں سنیکا اور مارکس آریلس تو معاملات عامہ سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتے تھے۔ کیونکہ سنیکا (پیدائش ۶۴ء و انتقال ۶۵ء) اپنے شاگرد و پیرو کے ابتدائی عہد میں اس کا مشیر خاص تھا، اور مارکس آریلس تو بیس سال تک (۶۹ء تا ۹۸ء) خود تختِ سلطنت ہی پر بیٹھن رہا ہے۔ اپیکٹس جوان دونوں کے درمیانی زمانہ میں گزرا ہے، ایک غلام تھا، مارکس آریلس خود کہتا ہے کہ میں اپیکٹس کی تصنیفات کا سب سے زیادہ رہن منت ہوں۔ انھیں دو شخصوں سے جو اپنی دنیاوی حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل مخالف گروہ جانی حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل مشابہ تھے بعد کی نسوں کے مدد ہا انتخاص نے مگر حیاتیں صف آرا ہوتے وقت تقویت اور اطمینان حاصل کیا ہے۔ غلام اور بادشاہ دونوں اس مختصر گروہ کے لوگوں میں تھے۔ جن کے متعلق میتھو ازولہ کہتا ہے: "جن کا واحد رشتہ ارتباط یہ ہوتا ہے کہ دنیا کسی کو بھی دافدا نہیں بناتی"

لیکن سنیکا کے واقعات زندگی یا اس کی تصانیف کو دیکھ کر ہم اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے ہیں ہمہ جدید یورپ کے اخلاقی تصورات کو موجودہ سانچہ میں ڈھالنے میں قدیم مصنفوں میں سے بہت ہی کم لوگوں نے اس قدر کام انجام دیا ہے۔ اور اس زمانہ میں چونکہ اس کی تصانیف کو اس کثرت کے ساتھ نہیں پڑھا جاتا جیسا کہ قرون وسطیٰ اور نشاۃِ جدیدہ کے زمانہ میں پڑھا جاتا تھا اس لئے متعلم کو یہ معلوم کر کے بہت حیرت ہوگی کہ یورپی ادبیات پر قدمیں سے جس قدر اس مصنف کا اثر پڑا ہے اتنا شاید کسی اور مصنف کا نہیں پڑا۔

ایک قسم کا درس اخلاق دیے کا طریقہ اسی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو ٹیکسیمیر کی مثال (مے ٹرر فار مے ٹرر Measure for Measure) میں ملتی ہے۔ ڈیوک جھیس بدل کر قید خانہ میں آتا ہے اور کلاڈیو کو تشفی دیتا ہے۔ اس میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک انسان کو جب یہ بتایا جاتا ہے کہ زندہ کی میں اطمینان نصیب نہیں ہو سکتا تو وہ اس پر موت کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ اگر ہم کو اس پر حیرت ہو کہ ڈیوک کلاڈیو بلکہ ان کے مصنف نے ذہن میں ایک عیسائی راہب (کیونکہ ڈیوک اسی جھیس میں تھا) اس سے زائد کسی اور شخص کی توقع نہ ہوتی تو ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ وہ شخص جس کو رواجی عیسائیت کہتے ہیں اور جو تعلیم یافتہ طبقہ کا مذہب ہے اس میں سنیکا کی رواقیت کا بہت کچھ حصہ ہوتا ہے۔ موجودہ زمانہ کے فلسفی کا عام تصور بھی سنیکا ہی کا ہے اور جب ہم یہ سنتے ہیں کہ فلسفی اشیاء سے فلسفیانہ انداز میں متاثر ہوتا ہے یا ٹیکسیمیر کے یہاں یہ اشعار دیکھتے ہیں۔

دو فلاسفہ نے کتنی ہی فصاحت و بلاغت کیوں نہ صرف کی ہو اور محنت و اتفاق اور برداشت آلام پر کتنی ہی گل افشائیاں کیوں نہ فرمائی ہوں مگر ان حضرات میں ایک بھی ایسا نہیں ہوا جو ڈاڑھ کے در و کو صبر کے ساتھ برداشت کر سکتا ہو۔“

کیونکہ رواقیہ جن میں سنیکا بھی ہے یہ کہنے سے ذرا نہ جھجکتے تھے خدا ایسے آدمی سے جو صحیح معنی میں حکیم و دانا اور نیک ہوتا ہے صرف اس اعتبار سے فوقیت رکھتا ہے کہ اس کی حکمت اور نیکی دیر پا ہوتی ہے۔ اگرچہ اور امور میں عیسویت اور رواقیت کی تعلیم میں غلط ہو سکتا ہے لیکن یہاں ان کا فرق بالکل ظاہر ہے لیکن یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ رواقیہ جہاں یہ کہتے تھے وہاں اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے کہ اس معنی کر کے حکیم و دانا بہت ہی کم ہوئے ہیں بلکہ حق تو یہ ہے کہ کوئی ہو ہی نہیں۔ برخلاف اس کے عیسائی یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا ایک انسان ہوا ہے ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ وہ خدا تھا۔

میں نے ابھی کہا ہے کہ رواقیت یا تو مذہب تھی یا مذہب بن گئی تھی

اور اسی لئے میں نے اس کا محسوسیت سے مقابلہ و موازنہ کیا ہے۔ فی الحقیقتہ اب ہم
 ایسے زمانہ میں پہنچ گئے ہیں کہ جب لوگوں نے فلسفہ سے یہ مطالبہ کرنا شروع کر دیا تھا کہ
 یا تو فلسفہ ہمارے لئے مذہب ہیسا کرے اور یہ مذہب پیش نہیں کر سکتا تو ٹھیکہ ہو جائے۔
 اور مذہب کو فلسفہ ہیسا کرے دے۔ اس زمانہ کی حالت کے سمجھنے کے لئے یہ ضروری
 ہے کہ ہم اب مذہب اور فلسفہ کے باہمی تعلقات پر غور کریں۔

باب ۴

فلسفہ اور آغا زعمیویت

جب سے بنی نوع انسان نے اپنے سے ایسے سوالات کرنا شروع کئے ہیں جن کے جواب دینے کی کوشش کا نام فلسفہ ہے، اور خود سے یہ پوچھا ہے کہ اس پر اصرار دینا کی جس میں کہ ہم اپنے آپ کو پاتے ہیں اصل و حقیقت کیا ہے یہ کیونکر عالم وجود میں آئی ہے اور اس کی تہ میں کونسی شے مضمر ہے اس وقت سے اب تک کبھی بھی انھوں نے بالکل خالی الذہن ہو کر ان مسائل کے حل کرنے کی کوشش نہیں کی کیونکہ قریباً قرن پہلے ان کے آبا و اجداد نے اہم طور پر اس رمز کو محسوس کرنا شروع کیا تھا جو انھیں اپنے اوپر ہر طرف سے محیط سلوم ہونا تھا۔ وہ اس کے جنہاں سے متوحش ہوتے تھے، اس کی سحر کاری و ظلم آسانی ان کو پریشان کرتی تھی۔ مگر اس کے ساتھ ہی انھیں یہ بھی امید ہوتی تھی کہ ہم اس سے واقف و مانوس ہو جائیں گے۔ یا رفتہ رفتہ اس سے اپنی قربت و عزیز داری ثابت کر سکیں گے اور ہم کو اس سے زیادہ مستحکم آزاد و قوی زندگی حاصل ہو سکے گی جو بصورت دیگر ممکن ہے۔ اس عالم کی رمز سے رو براہ ہونے کی خواہش اور اس کے خوف نے جذبات احترام و استعجاب کے ساتھ مل کر برسوں مل کیا ہے۔ اور اس لئے ہر جگہ اور ہر خطہ میں ادا و نواہی رسوم و روایات کا ایک پیچیدہ نظام پیدا ہو گیا ہے۔ یہ گویا کہ اس خطہ کے باشندوں کے اس عادی رجحان کا مظہر ہوتا ہے جس کے مطابق وہ اپنے

اپنی اپنی کرتا ہے۔

اب فلسفہ یونان کو دیکھو کہ ابتداء تو اس میں اور روایات مذہب میں ہم ایک خاص قسم کی علیحدگی پاتے ہیں۔ ٹالیس سے اینکسا غورث تک جو صدی گزری ہے اس میں ہم علمبرداران مذہب کو فلسفہ کی کوئی خاص مخالفت کرتا ہوا نہیں پاتے۔ اس کے چند سبب ہیں۔ اس زمانہ میں کوئی ایسی قوی مذہبی جماعت نہ تھی جس کے اغراض مروجہ مذہبی خیالات کو اپنی حالت پر بالی رہنے سے وابستہ ہوں، کوئی ایسی مقدس کتاب نہ تھی جس میں مغفرت کی کوئی ایسی تعلیم ہو جس کو لوگ عام طور پر تسلیم کرتے ہوں۔ فلاسفہ کے نظریات، عوام کے دیوتاؤں کے افسانوں سے اس قدر غیر متعلق اور بعید ہوتے تھے اور عام طرز عبادت (جس کی اصلاح یا انعام کی انھیں کوئی خواہش نہ تھی) سے وہ اس قدر بے پروائی برتتے تھے کہ کسی قسم کے مذہبی تشدد کے شروع ہو جانے کا کوئی گمان ہی نہ ہوتا تھا۔ پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط سے چوتھی صدی قبل مسیح کے وسط تک صرف ایک یونانی حکومت یعنی جمہوریت ایتھنز میں مشہور متعصبانہ افعال کی مرتکب ہوتی ہے۔ اول ماڈا اور سورج کی ربوبیت سے انکار کرنے کی بنا پر اینکسا غورث جلا وطن کیا گیا، اس کے بعد سفر اٹھ قتل ہوا اور پھر ارسلولا مذہبی کاہن کا ملامت قرار پایا، جس کی بنا پر اس کو ایتھنز چھوڑنا پڑا۔ مشہور ہے کہ جب ارسلو سے کسی نے پوچھا کہ اے حکم تو نے ایتھنز کو کیوں خیر باد کہہ دیا تو اس کا اس نے یہ جواب دیا کہ مجھے ڈر تھا کہ یہ جمہوریت پھر کہیں بارگاہ فلسفہ میں مجرم نہ بنے۔ لیکن مذکورہ بالا تشدد کے متعلق اس قدر یقینی ہے کہ مذہبی تعصب کے علاوہ اور اسباب عناد بھی کام کر رہے تھے۔ یونانی جن لوگوں سے سیاسی امور کی بنا پر مخالفت ہوتی تھی ان پر ان کے ہم صحبت فلاسفہ کے ذریعہ سے اعتراض کرائے جاتے تھے لیکن آزادی فکر کے خلاف ان معاندانہ کارروائیوں سے فلسفہ کی آزادی کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ اصل فیثا غورثیت میں علمی اور فلسفیانہ تحریک

کے ساتھ مذہبی احیا بھی لا ہوا تھا۔ اور اس احیاء میں صرف آسانی قانون کی پیشکش کا جو شہی نہ تھا بلکہ بعض ایسے قدیم خیالات اور اعمال کا احیا بھی شامل تھا، جو مہذب یونانیوں کے نہیں بلکہ غیر متحضران و جشیوں کے شایان شان معلوم ہوتے ہیں۔ گو بعد کے عیسائی فیتا غورث نے ان اعمال و عقاید کو استساری و ملاستی کہہ کر ترک کر دیا، لیکن پھر بھی مذہبی رنگ فیتا غورثی فرقہ سے قطعی طور پر کبھی زایل نہ ہوا۔ چنانچہ یہ ہم کو اس واپسی میں نظر آتا ہے جو اس فرقہ کے فلاسفہ کو روح انسانی کے حشر سے قطعی پر شوق و راصل ان مذہبی انجمنوں سے شروع ہوا تھا جو ارفیوس کی تحریکات کو دہی آسانی کہتی تھیں۔ غالباً انہیں سے اتباع فیتا غورث نے بھی اس خیال کو لیا تھا۔ ان مجالس کو قدیم حکومتی مذاہب پر جو کامیابی ہوئی اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں لوگ انفرادی طور پر اپنے مستقبلوں پر غور کر رہے تھے اور یہ افراد کی مذہبی ضرورت کو تسلیم کرتی تھیں، اب جن اعمال و عقاید سے یہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کرتی ہوں وہ کہتے ہی لغو و اہل کیوں نہ ہوں، لیکن پھر بھی ان میں انسان انفرادی طور پر اعلیٰ قوتوں تک پہنچنے کا حق رکھتا تھا۔ برخلاف قدیم مذاہب کے کہ ان میں صرف ہمیشہ فرد و حکومت یا رکن جماعت (جو اس حکومت کا ایک مسلمہ جزو ہو) کے انسان کو اعلیٰ قوتوں تک پہنچنے کا حق ہوتا تھا اس پر ان کی خدمت میں حاضر ہونا فرض ہوتا تھا۔ اسی طرح سے افراد کی مذہبی ضرورت کے تسلیم کرنے ہی کی بنا پر (اور نہ کہ انفرادیت کے فلسفیانہ مسلک پر غور و غوص کرنے کی وجہ سے) فیتا غورث اور اس کے اتباع کو روح کے مسئلہ میں واپسی تھی۔ ان کی اس واپسی کا اظہار مسئلہ تناسخہ ارواح میں ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں فیتا غورثی آئی اوینا کے فلاسفہ سے بالکل علیحدہ و ممتاز معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ موخر الذکر فلاسفہ نے عالم کے متعلق فطرت سے فالح صانع متفک مطالعہ سے رائے قائم کی تھی، اس لئے ان کو تغیر و فنا کے عام قانون سے روح کو مستثنیٰ کر دینا کبھی گوارا ہی نہ ہو سکتا۔

آرفیوسیت اور فیتا غورثی کا وجود اس امر کی کافی شہادت ہے کہ

روح کی مغفرت کے متعلق یونانیوں میں بھی ایک طرح کی پریشانی تھی جس سے وہ فلاسفہ بھی بری نہیں ہیں جن کے عہد کو ہم قدیم کہتے ہیں۔ لیکن یہ مسئلہ ارسطو کی موت اور اس کے شاگرد اسکندر اعظم کی فتوحات یعنی چوتھی صدی قبل مسیح سے لے کر چوتھی صدی تک جب کہ عیسویت سلاطین روم کا مذہب بن گئی تھی بہت ہی زیادہ متنازع و نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس زمانہ کو اکثر سیلی نشک کہتے ہیں کیونکہ اس دور میں یونانی نژاد لوگ تو کم سامنے آتے ہیں اور ایسے لوگ زیادہ سامنے آتے ہیں جو یونانی بن گئے ہیں۔ یہ یونانی پڑھتے ہیں، یونانی لکھتے ہیں، یونانی بولتے ہیں یونانی رسم و رواج پر عمل کرتے ہیں۔ یہ لوگ یونانی تمدن کو چلانے کے لئے اس سے بہت مختلف مزاج رکھتے ہیں جو بحیثیت مجموعی یونانی فلسفہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہم ان لوگوں میں وہ سمجھ بوجھ وہ اعتبار نفس وہ علمی شغف نہیں پاتے جس کی اس زمانہ کا مذاق حقیقت سے تعبیر کرتا ہے۔ بہر حال فلسفہ صحیح معنی میں یعنی نفس انشائی کی اصل حقیقت کے سمجھنے کے لئے مدد دے چند آدمیوں کو متاثر کر سکتا ہے۔ ہر زمانہ اور ہر ملک کی یہی حالت ہے جس سے یونان قدیم کا عہد ہی مستثنیٰ نہیں ہے۔ جوں جوں حلقہ عوام وسیع ہوتا گیا فلسفہ سے ایسی چیزوں کا مطالبہ ہوتا گیا جس کو یہ پیش نہ کر سکتا تھا۔ اس سے ان پچاس امیدوں اور پچاس خوفوں کے مسئلہ حل کا مطالبہ کیا گیا جو حیات انسانی کی طرح سے قدیم میں ”اور جس کے متعلق بشپ براؤننگ اپنے معمول کے مطابق کہتا ہے ”ٹھیک وہ حالت جب کہ ہم اپنے نزدیک اس قسم کی تمام پریشانیوں سے بالکل محفوظ ہوتے ہیں“ اور جو ان لوگوں کی نظر میں جو ان سے بری ہوتے ہیں یہود وہ دینو پریشانیوں معلوم ہوتی ہیں لیکن وہ ہماری روح پر چھٹی ہیں اور اس میں داخل ہو جاتی ہیں“

جس زمانہ کا ہم اس وقت ذکر کر رہے ہیں اس نے لوگوں کی قدیم چھوٹی چھوٹی تہذیبوں کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا، جن میں معمولی ذرائع کی انجام دہی کے بعد کسی کو خود سے یہ سوال کرنے کی گنجائش نہ رہ جاتی تھی کہ مجھے اپنے تحفظ کے لئے کیا کرنا چاہئے۔ اس نے ان کو دنیا کے ایسے سمندریں ڈال دیا تھا جس میں مخالف آوازوں کی صدائیں گونج رہی تھیں، مگر کسی میں بھی اس قدر اثر نہ تھا کہ

اس پر انسان بے چون چرا اعتبار کرے۔ اگر ایک نقطہ نظر سے یہ زمانہ بے حسی اور اعصاب کی کمزوری کا زمانہ تھا تو دوسرے نقطہ نظر سے اس میں خیر و شر کی جنگ (جو دنیا میں ہوتی رہتی ہے) کی حیثیت زیادہ ہو گئی تھی۔ افلاطون جو یونانی فلاسفہ میں سب سے بلند پایہ ہے وہ کہتا ہے کہ خیر و شر کی اس جنگ کا عکس اس روح انسانی پر پڑتا ہے جو اپنے مشور و شخصیت کی بنا پر ممتاز ہوتی ہے اور جس کو اس کشمکش میں محض اپنے بچانے کا خیال ہوتا ہے ایسے زمانہ میں اگر مسئلہ جبر و قدر جو کسی زمانہ میں وبا ہوا تھا از سر نو زور دیا جاتا ہوا دیکھیں تو ہمیں کوئی تعجب نہ ہونا چاہئے۔ اس سلسلے میں بھی ایسی توریہ اور رواقیہ ایک دوسرے کے خلاف میدان میں آتے ہیں۔ ایسی توریہ یہ سنے کہا کہ انسان کا ذرا اور اپنی مرضی کا مختار ہے اور رواقیہ نے کہا نہیں انسان اپنی مرضی کا مختار نہیں بلکہ مجبور ہے۔ رواقیہ کے اس دعوے سے ممکن ہے متعلم کو حیرت ہو کیونکہ ہم اس زمانہ میں مذہب کے ساتھ قدرت انسانی کے قائل ہیں۔ اور رواقیہ ایسی توریہ کے مقابلہ مذہب کے حامی و مددگار کی حیثیت سے آئے تھے۔ لیکن متعلم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اول تو رواقیہ فطرت کے نظام ابدی جس میں قدرت انسانی کو دخل نہیں ہے مشیت باہتال کے بھی قائل تھے۔ دوسرے یہ کہ جن لوگوں کا یہ خیال ہوتا ہے کہ ہمارے اعمال سے ہماری مغفرت ہو سکتی ہے یعنی ہم کو اپنی مغفرت پر قدرت ہے وہ کوئی بہت مذہبی آدمی نہیں ہوتے۔ بلکہ مذہبی آدمی تو وہ ہوتے ہیں جن کو زیادہ تر اپنی بے بسی و بے چاری کا خیال رہتا ہے اور اپنی ہر نیکی کو خدائے تعالیٰ کے فضل و کرم سے منسوب کرتے ہیں۔

اس زمانہ کے فلسفوں کا اصل بحث یہ ہے کہ انسان کو کونسی غایت کے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ یہ سچ ہے کہ ارسطو پہلی ہی اپنے اخلاقیات کے مسئلہ کو اس صورت میں بیان کر چکا تھا۔ لیکن ارسطو کے نزدیک اخلاقی فلسفہ کا محض ادنیٰ جز ہے، برخلاف ایسی توریہ و رواقیہ کے کہ وہ اس کو قلب فلسفہ سمجھتے ہیں۔ ان دو بڑے گروہوں کے ساتھ ساتھ جن میں سے ہر ایک یہ سمجھتا تھا کہ میں اس مسئلہ کا قطعی جواب دے رہا ہوں، تشکیک (یعنی اس شک کا کہ

اس مسئلہ یا کسی اور انتہائی مسئلہ کا ہم جواب دے بھی سکتے ہیں یا نہیں اس رحسان کا گہرا غلطون کا کالج یعنی ایکیڈمی بنا۔ یہ امر کہ ایسے زمانہ میں جو کہ مذہب و ایمان کا تلاشی تھا واقعہ کو ایسی توریہ اور ارتیابیہ دو کوں کی نسبت زیادہ فروغ کیوں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ واقعہ عالم کے مقررہ و مقدرہ نظام کو نہایت ہی محترم مانتے تھے۔ روایت کی کل تالیخ پر یہ مذہبی رنگ غالب ہے ہم اس کو کینتھیر کی سنا جاتوں میں پاتے ہیں جو اس گروہ کے بانی کے بعد اس کا سرگروہ بنا تھا یہ اسے زمیں اور اسے مقدر مجھے وہاں لیجا اور میری اس طرح سے سبہری دور نہائی کہ جس طرح کہ تو نے مقدر کر دیا ہے مجھے وہ قوت عطا کر کہ میں مقدر پر شاگرد ہوں اور میرے قدم کو لغزش نہ ہو۔ میرا شر میری مرضی سے نہ ہوگا لیکن اگر میرے مقدر میں ہے تجھے اس میں مبتلا ہی ہونا پڑے گا، صدیوں کے بعد بھی ہم اس کو اس آرمی اس کی کتاب میں مٹشس کے آخری الفاظ میں پاتے ہیں: "میں نے تیسے بدلنے کا حکم دیا تھا وہی اب تیسے توڑنے کا حکم دیتا ہے، تو نہ خود سے پیدا ہوتا ہے اور نہ مرتا ہے اس لئے تجھے اس دنیا کو اطمینان و سکون کے ساتھ خیر باد کہنی چاہئے کیونکہ وہ ذات جو تجھے اس دنیا کو خیر باد کہنے کا حکم دیتی ہے تجھ سے خوش ہے، لیکن بعد کے واقعہ اور خصوصاً سنیکا کے یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی کمزوری کا بھی خاص طور پر لحاظ رکھا جاتا ہے جس سے وہ سختی جو اس فرقہ کا ماہ الامتیاز ہے کم ہو گئی ہے اور اس کی تحریرات میں نرمی اور رافت کی جھلک آنے لگی ہے جل کی بنا پر ان میں اور اس کے ہم عصر پائل کی تحریرات میں مشابہت پیدا ہو گئی ہے۔ چوتھی صدی عیسوی سے مشہور چلا آتا ہے کہ سنیکا اور نیٹ پال میں باہم دوستی اور خط و کتابت تھی۔ اور تو چاہے کچھ ہو یا نہ ہو جب نیٹ پال کا مذہب یورپ کا سلسلہ مذہب بن گیا تو بعد کے مصلوں کے دلوں میں اس شہرت نے سنیکا کو ایک معتبر و معتبر جگہ دلوا دی۔

ایک تالیخ فلسفہ کے اندر یہ بیان کرنے کی تو چنداں ضرورت معلوم نہیں ہوتی کہ ایسے زمانہ میں جو تلاش مذہب کے لئے ممتاز تھا اور جس میں ایسے مذہب کی مام طور پر جستجو ہو رہی تھی جو عقل اخلاق و جذبات کے اعتبار سے ان مذہب

سے زیادہ تشفی بخش ہو جن کو یونانی تمدن کے اخلاف اب تک مانتے آئے تھے۔
 مختلف حریف مذاہب میں وہ کشمکش کیونکر شروع ہوئی جس کا انجام و اختتام عیسویت
 کی فتح پر ہوا ہے لیکن عیسویت کا یورپ کی بعد کی تاریخ فلسفہ پر اس قدر اثر پڑا ہے کہ
 مذہبی احکام و مسائل اور ان فلسفی فرقوں کے نظریات کے مابین جو تعلق ہے جو
 یونانی دنیا میں آغاز عیسویت کے زمانہ میں موجود تھے کچھ نہ کچھ ضروری پڑتا ہے۔
 نیز اس اضافہ کو بھی بیان کر دینا چاہئے جو اس نے ان مسائل میں کیا جن پر
 فلسفیانہ بحث ہو سکتی ہے یا ان تعلقات میں کیا جو فلسفیانہ تحقیق میں مفید
 ہو سکتے ہوں۔

قوم یہود جس میں عیسویت عالم وجود میں آئی ہے اپنے انبیاء کی رہبری
 و رہنمائی میں اس بات کی قائل ہو گئی تھی کہ خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی ہبوط نہیں
 ہے یہ عالم اس کی قدرت کا ثبوت کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہے جس کو اس نے حکمت
 و انصاف سے بنایا ہے۔ یونانی بھی فلاسفہ مثل افلاطون و رواقیہ کی رہبری سے
 خدا کو ایک ماننے لگے تھے اور نظام عالم میں اس کی حکمت و عدالت کے قائل ہونے
 لگے تھے لیکن فلاسفہ یونان نے اگرچہ اس طرح پر اپنے مذہب سے عوام کے مذہب
 کے لغو اور اوہامی عناصر نکال دیئے تھے لیکن خود عوام کے مذہب کی اصلاح
 کے لئے ذرا بھی تکلیف گوارا نہ کی۔ رواقیہ سے پہلے فلاسفہ اس کو بالعموم نفرت
 آمیز رواداری کے ساتھ نظر انداز کرتے رہے تھے۔ خود رواقیہ نے بھی اس سے
 زیادہ اس کی اصلاح کی جرات نہیں کی کہ اس کے بدترین اجزاء کو بے ضرر
 علامت بکھر ڈال دیا۔ فلاسفہ کے مذہب اور قوم کے روایتی مذہب میں بظاہر صرف
 ایک علاقہ باقی رہ گیا تھا اور وہ یہ کہ یہ بھی کبھی کبھی خدا کے معنوں میں رئیس کا لفظ
 استعمال کرتے تھے اجرام فلکی کے احترام کو افلاطون اور ارسطو تک کل مذاہب
 عالم کا جزو سمجھتے تھے، اور اس کو کچھ اپنے ہی مذہب سے مخصوص نہ خیال کرتے
 تھے۔ اس کے برعکس انبیاء نے یہود اپنی قوم کے مذہب کو ایک کرنا چاہتے تھے۔
 وہ جس کو خدائے واحد و خالق ارض و سما کہتے تھے وہی خدا ہے جس کو بنی اسرائیل
 کا خدا کہتے تھے۔ اب ان کا جو کچھ مقصد ہوتا تھا وہ صرف اس قدر کہ بنی اسرائیل کی

روایتی عبادت و پرستش اس ذات کیلئے کی گئی تھی کہ اس کے مطابق ہونی چاہئے۔
 اس حد تک عیسویت بھی انبیاء کے اصول کے مطابق تھی۔ مسیح بھی پرانے
 نظام کو توڑنے اور تباہ کرنے کے لئے نہیں بلکہ اس کی اصلاح و تکمیل کیلئے مبعوث
 ہوئے تھے۔ اور پال کو گو قوم یہود اور اس کے قوانین سے اختلاف ہو گیا تھا مگر
 اس بنا پر وہ بھی اس نئے مذہب کا اپنے قدیم مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب سے
 علاوہ قائم کرنے کا خیال نہ رکھتا تھا۔ عیسائی خواہ یہودی ہوں یا غیر یہودی وہ
 بنی اسرائیل کے قدیم حقوق کے وارث تھے۔ وہ اس خدا کی جواب سارے
 عالم کو اپنے مذہب میں لینے کے لئے تیار تھا ایسی ہی عبادت کرتے تھے جیسی کہ
 بنی اسرائیل اس وقت کیا کرتے تھے۔ جب کل اقوام عالم میں قوم یہودی ایسی
 قوم تھی جس کو اس کی جمیع مشا کا علم تھا یعنی عیسائیوں کا طرز عبادت کو ظاہر ہی
 اعتبار سے یہود نے تلف تھا مگر اصل یہ تھا اس کا بھی وہی تھا جو بنی اسرائیل کی عبادت
 کا تھا۔ اس لئے عیسویت میں خدا کا تصور بھی ایسا تھا جو دعوت برادری کی بنا پر
 اپنی بلندی میں خلاصہ یونان کے تصور کے ہم پل تھا، مگر اس کی برادری صرف
 فلسفی و رہبر کی ہی حد تک محدود نہ تھی بلکہ یہ مستغنیہ جلیوں کی ایک مذہبی برادری
 تھی۔ اس قسم کی جماعتیں اس زمانہ میں متعدد تھیں۔ اور ہر قسم کے طریقی عبادت یعنی
 ہنری شامی ایرانی کی تلقین ہو رہی تھی یہ سب کی سب اپنے لئے مقبضین کی تلاش
 میں سرگرم کار اور قدیم حکومت کے مذہبوں کی نسبت خدا سے قریب تر تعلق پیدا
 کر دینے کی مدعی تھیں۔

آغاز عیسویت ہی کے زمانہ میں لیکن اس سے بالکل علاوہ بعض یہودی معنفین
 (مثلاً فلاسندہ اسکندریہ جو حکمت سلیمانی کو معنف ہے) اخلاطون و رواقیہ کے
 فلسفہ میں اپنے مذہبی عقاید کی تصدیق و توثیق بلکہ اپنی کتب مقدسہ کے حقیقی معنی
 کلیہ پاتے ہیں۔ انھیں فلسفوں سے عیسویت کو سب سے زیادہ ہمدردی ہوتی
 ہے۔ بلکہ یہ تو مروجہ اوہام کے خلاف جو فلسفیانہ ذہن کے لئے سخت تکلیف دہ
 ہوتے ہیں فلسفہ کے ساتھ شریک کار ہو جانے کے لئے تیار ہے۔ مگر نجوم و کائنات
 کے لئے جن کی اکثر فلاسفہ بھی حمایت کرنے کے لئے تیار تھے اس کے نظام میں

کوئی جگہ نہ تھی۔ اس کی عبادت حیوانی قربانی اور اس کے قابل نفرت لوازم سے پاک تھی۔ اس میں کم از کم ان بے شرمیوں کا نشان نہ تھا جو اس زمانہ کے اکثر مذاہب کی عبادت میں ہوتا تھا۔ اپنی قدیم سادگی کے زمانہ میں یہ ان ظاہری اور حسی دلچسپی کی چیزوں مثلاً تصویروں قربان گاہوں وغیرہ سے پاک تھی جن کو بعد میں کلیسا نے اختیار کر لیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خصوصیات عیسائی طرز عبادت کو یہود کے معبودوں سے ممتاز نہیں کرتیں۔ لیکن نئے مذہب نے یہودیت کے قومی تعصب اور روزمرہ کی زندگی میں صدمہ بارسی امور کی پابندی کو بالائے طاق رکھ دیا تھا۔

عیسائی اور رواقیہ اپنے سخت معیارات کو دار اور عالم میں حکومت آسانی کے ہونے پر ایمان میں ایسی قوریہ کے خلاف متحد تھے، علاوہ ازیں جہان ایسی قوریہ نظام فطرت کو خض سالت کی ابدی گردش بتاتے تھے وہاں عیسائی اور رواقیہ ایک آگ کے منظر تھے جس میں موجودہ نظام عالم فنا ہوگا لیکن رواقیہ نے تو اس آگ کے متعلق ایک خاص طبیعی نظریہ سے استنباط کیا ہے۔ اور عیسائی اس کو اس عظیم الشان یوم عدالت کا پیش خیمہ کہتے ہیں جس میں ہر شخص کے اعمال و افعال کا فیصلہ ہوگا، اور ایک نیا نظام عالم پیدا کیا جائے گا جس میں نیک ہمیشہ کے لئے مسرور ہوں گے اور بد ہمیشہ کے لئے مصائب و آلام میں مبتلا رہیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائیوں کا اس عالم کے انجام کے متعلق جو عقیدہ ہے وہ فلاسفہ یونان کی طرح ان نظریات سے عالم وجود میں نہیں آیا ہے جو علمی استعجاب سے پیدا ہوئے ہیں یہ پیغمبروں کے ارشاد کے بموجب تسلیم کیا گیا ہے اور کائنات کے مادل حکمران کے شایان شان مظلوم ہوتا ہے۔

لیکن عیسویت کی اخلاقیات رواقیت کی اخلاقیات کے کتنے ہی مشابہ کیوں نہ ہو مگر پھر بھی ان میں اختلاف ہے، اور وہ یہ کہ عیسائی عقیدہ کے بموجب قانون اخلاق کی پابندی انسان کی قوت میں نہیں ہاں اگر خدا کا فضل و کرم شال حال رہے تو وہ اس کا اتباع کر سکتا ہے۔ یہود اور رواقیہ کی طرح عیسائی بھی اپنے آپ کو خدا کی اولاد سمجھتا ہے، لیکن نہ یہود کی طرح وہ اس

کو اپنی قوم کا حق سمجھتا ہے اور نہ روایت کی طرح سے اپنی ذات کا۔ بلکہ وہ اس کو اس شخص کی قومیت میں داخل ہو جانے کی بنا پر اپنا حق سمجھتا ہے۔ جو اس کے عقیدہ کے بموجب مترجم (ترجمہ) کا صلیبی بیٹا تھا۔ ان کے یہاں انسانی کمزوری کے احساس کے مقابلہ میں جو اس زمانہ میں اکابر روایتی فلاسفہ یعنی سنیکا ملک میں موجود تھا، خدا کے بننے کے توسط کا اعتقاد نظر آتا ہے۔ اس وقت یہ اعتقاد صرف عیسائیوں ہی کے یہاں نہ تھا۔ لیکن عیسائیوں کے یہاں نجات دلانے والا خود چند سال قبل کالبدِ عنصری میں آتا ہے اور بے نام و نمود غربت کی زندگی گزارتا ہے (لیکن یہ آپسٹش کی زندگی کی طرح غلامانہ بھی نہیں ہوتی) اور سقراط کی طرح ایک غیر منصفانہ فیصلہ کی بنا پر مجرموں کی طرح جان دیتا ہے۔ لیکن اسی عالم میں وہ اس طرح زندگی گزارتا ہے۔ اور ایسی تعلیم دیتا ہے۔ اور اس طرح سے پھر اشغال کرتا ہے کہ وہ لوگ بھی جن کے نصب العین مذکورہ بالا فلاسفہ میں شہید جستن کی طرح جس نے خود فلسفہ کو چھوڑ کر عیسویت کو اختیار کیا تھا اس کو ایسی ذات تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے جس پر اس عقل الہی کا اعلیٰ انکشاف ہوا تھا جو ان میں بھی موجود تھی۔

یہی اصول توسطِ عیسویت اور فلاطونیت کے مابین تعلق قائم کرتا ہے۔ افلاطون اپنی ایک اوق گریڈ زور تصنیف یعنی تیس میں عالمِ اعیان اب یہ یا مثل کو ایک نمونہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا نے اس عالم محسوس کو عالمِ مثل کے مشابہ پیدا کیا ہے۔ جس زمانہ میں عیسویت عالمِ وجود میں آئی ہے، اس میں یہ احساس عام طور پر تھا کہ انسان تکمیل سے بہت ہی دور ہے۔ لیکن اس کے ساتھ تکمیل کا بیدار آندو مند بھی ہے اس میں افلاطون کے یہ الفاظ اس خیال کی اعلیٰ ترین فلسفیانہ سند سمجھے گئے کہ ایسی کوئی درمیانی قوت ہو سکتی ہے جو اس سطح کو پاٹ سکے۔ جو خدا اور انسان کے مابین ہے۔ اس عالم مافی

لے نمودار ہوتا ہے۔ ذاتِ باری اس قسم کے علاقے سے منزہ ہے وہ ایک بے غلہ کسی سے پیدا ہوا ہے اور نہ کوئی اس کا ہم سر ہے ۱۱۔

کے اصلی وابدی نمونہ کو حامل وحی یا فرشتہ یہود کہہ سکتے ہیں جس کو بعد میں یہود کے مقدس لوگ اس خوف سے کہیں اس سے کہ جو بہترین عبادت کے لائق ہے انسان کہنا باعث مسیت نہ ہو، خود یہود کہنے لگے تھے اور جب وہ انبیاء اور قدیم زمانہ کے مقدس لوگوں پر اس کا آنا ظاہر کرنے تھے تو یہود وہی کہتے تھے۔ اسی سلسلے عیسائی کہتے ہیں کہ یسوع مسیح میں حلول کیا تھا۔

آگسٹائن ایک مشہور عیسائی مصنف گزرا ہے۔ وہ اپنی کتاب کاغیشنس کے ایک مشہور حصہ میں لکھتا ہے کہ میں نے افلاطونیوں سے بھی وہی کچھ حاصل کیا ہے جو کچھ کہ یوحنا کے انجیل کی پہلی آیت سے خدا کے غیر حادث کلام اور خود کے متعلق لکھا ہے، جو اس عالم کی تخلیق کا قریبی حال اور انسانوں کے لئے نور و حیات ہے۔ لیکن افلاطونیوں کے یہاں مجھ کو یہ تعلیم نہیں ملی کہ روح القدس کو کاہنہ عظمیٰ دیا گیا اور وہ ہم میں آکر رہا۔ اس خیال سے اس واقعہ کی تشبیح ہوتی ہے کہ اس کے زمانہ کی افلاطونیت (جس کو ہم نو افلاطونیت کہتے اور جس کا ہم پھر ذکر کریں گے) کو عیسویت کے مسئلہ تو وسط سے اتفاق تھا، لیکن دونوں میں یہ فرق تھا کہ بعد کے افلاطونی تو

۱۔ حال وحی ہمارے نزدیک خدا کے جلیل القدر فرشتہ جبریل ہیں یہ خدائے تعالیٰ کا بیجا نام انبیاء پر لاتے تھے۔ عیسائیوں کے یہاں یہ روح القدس ہیں جس کو وہ اپنے خدا کا ایک جزو یا ایک حالت سمجھتے ہیں۔ بصورت اول اگر خدا مرکب ہے تو وہ اپنے اجزاء کا محتاج ہوگا۔ اور جو ذات محتاج ہو، خدا نہیں ہو سکتی۔ بصورت ثانی خدا کو متغیر ماننا بڑا تباہی ہے اور جس ذات میں تغیر و تبدل ہوتے رہیں وہ حادث ہوتی۔ حادث نہ لائق عبادت ہے اور نہ خدا ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ عقیدہ کہ روح القدس خدا ہے اور اس نے مسیح میں حلول کیا تھا شرک بالہ ہے۔

۲۔ عیسائی کہتے ہیں کہ خدا اور انسان کے مابین ایک درمیانی درجہ ہے اور وہ مسیح کی ذات ہے کہ وہ ان کے عقیدے کے بموجب خدا بھی ہیں اور انسان بھی گو مسلمانوں کے نزدیک خدا اور انسان کے مابین کوئی درمیانی حالت نہیں انسان کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو اور کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرے وہ انسان ہی رہے گا خدا نہیں ہو سکتا۔ مسیح خدا کے پیغمبر اور اس کے برگزیدہ بندے تھے مگر وہ خدا نہ تھے اور نہ خدائی کے قریب کیونکہ انسان جو

اس واسطے سے مادی عالم (جس سے ہمارے اس کالبد کا تعلق ہے) اور خیر آسمانی کو
 طعمہ رکھنا چاہتے تھے۔ اور برخلاف اس کے عیسویت کے گرد خیر آسمانی کو خود اس
 عالم کے اندر لانا چاہتی ہے۔ عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ خیر آسمانی یسوع مسیح کالبد میں حلول کر کے دنیا
 میں آگئی ہے۔ اور یسوع مسیح کے متعلق آخر کار ان لوگوں کا عقیدہ ہو کہ وہ صحیح معنی میں خدا اور صحیح
 میں انسان تھے۔ جو اصلی انسانی نیک اور روح رکھتے تھے۔ اس نظریہ سے عیسائیوں کے اس احساس
 کے مطالبات کی تشفی ہو سکتی تھی کہ خیر آسمانی کے یسوع کے کالبد آجانے اور
 سوسائٹی میں جانے کی بنا پر جو ان کی روحانی قوت سے زندہ تھی وہ فی الحقیقت
 خدا ہی میں ضم ہو گئے تھے۔ ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا مافوق الفطرت وجود تھا
 اور محض دہمہ سا جسم رکھتے تھے جو صرف تکلیف برداشت کرتا اور اس دنیا سے
 انتقال کرتا ہو محسوس ہوا۔ یا یہ کہنا کہ وہ حقیقی جسم رکھتے لیکن وہ جسم انسانی
 احساسات و تاثرات سے معتر تھا یا یہ کہنا کہ وہ انسان ہوں یا انسان سے کچھ
 ماورالیکین وہ صحیح معنی میں خدا کے تھالے کے عین نہ تھے تو کام نہ دے گا۔ اسی وجہ
 سے عیسائیوں میں ان تمام چیزوں کو بدعات کہہ کر متروک و مردود قرار دیا گیا ہے
 جن میں یسوع مسیح کی کیفیت و حالت کو مندرجہ بالا الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔
 علاوہ ازیں جن ملحوظات کی بنا پر عیسائی ایسی بات کہنے یا کرنے سے بچتے ہیں جو
 ذات رابطہ کار (یعنی یسوع مسیح) اور فریقین یعنی خدا اور انسان میں سے کسی ایک

(یعنی ماضیہ صفہ گذشتہ) مخلوق ہے اسی طرح سے خدا نہیں ہو سکتا جس طرح کہ انسان کا بنایا ہوا مٹی
 کا پتلا جینا جاگتا انسان نہیں ہو سکتا۔

لہ۔ یہ دعویٰ متناقض ہے۔ ایک ہی ذات صحیح معنی میں انسان اور صحیح معنی میں خدا نہیں
 ہو سکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ خدا نے یسوع مسیح کے قالب میں حلول کیا تھا تو پھر وہ اصلی روح
 کے ساتھ انسان کیونکر ہوئے۔ دوسری وقت یہ ہو گی کہ جب خدا یسوع مسیح کے قالب میں بند تھا
 تو کہاں تھا؟ یعنی وہ یہ تو محض یسوع مسیح کے قالب میں تھا جس سے اس کو مقید فی المکان
 ماننا پڑے گا۔ یا خاص طور پر یسوع کے قالب میں نہ تھا تو پھر مسیح کو ایسی کونسی خصوصیت حاصل
 ہونی کہ ان کو خدا بھی مانا جائے۔

سے تعلق کو کم کر دے انھیں خیالات کی بنا پر وہ ایک سے زائد رابطوں کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔

دوسری طرف جب ہم اس زمانہ کے اور ایسے نظامات کو لیتے ہیں جنہوں نے مسیحائیوں کی دیکھا دیکھی الہی وحدانیت و مذہبی عقل کو اختیار کر لیا تھا اور جو باطنیت Gnosticism کے عام نام سے مشہور ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پیرو اپنے لئے ایک خاص باطنی علم یا حکمت کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتے تھے تو ہم ان کو انسان و خدا کے امین واسطوں کے ایک طویل سلسلہ کے اختراع کرنے میں منہمکائی عقل میں مصروف باتے میں یہی حال فلاطونیت کے بعد کے نمائندوں کا ہے۔ جو عیسویت کے قبول کرنے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں۔ یہ لوگ ایک طرف تو مختلف قسم کے وجودوں میں امتیاز کر کے اہل حقیقت معلوم کرنا اور اس طرح سے اپنی فلسفیانہ خواہش کو پورا کرنا چاہتے تھے دوسری طرف ان کو اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر خدا کو حتی الامکان مادی عناصر سے بری کرنا مقصود تھا اس کے ساتھ منظرانہ جذبہ انھیں عیسویت کے خلاف قدیم بت پرستی اور مختلف قسم اور مختلف مارج کے خدا دیوتاؤں اور دیویوں کی حمایت کرنے پر مجبور کرتا تھا۔ واسطوں کے بڑھانے کے اس رجحان نے عیسویت پر بھی اثر کیا۔ اور اس میں بھی علی طور پر اولیاء رہبان کی پرستش کا رواج ہو گیا۔ اور نظری طور پر ایک عیسائی اور اس کے نجات دہندہ کے امین فرشتوں کا واسطہ قائم کر دیا گیا ہے۔ جو بالکل ایسا ہے جیسا کہ فلاطونیوں نے دیوتاؤں کا سلسلہ قائم کر رکھا تھا اور جس کو ایک مصنف ڈائمنوس نامی نے جو سینیٹ پولوس کے ایجنٹ کے حواری کا ہم نام تھا اپنی ایک کتاب میں دکھایا ہے۔ وہ زمانہ کوئی خاص تنقید و تحقیق کا زمانہ نہ تھا۔ اس لئے یہ رسول کے حواری ہونے کی وجہ سے بہت معتبر خیال کیا جانے لگا تھا۔ گو اس کے فرشتے ڈیمنی کی کتاب بہشت میں ایک اہم جگہ رکھتے ہیں، لیکن یہ عام طور پر کبھی معبود نہیں بنے۔ مگر اولیاء کی رجن کے تعلق اگرچہ یہ خیال کبھی نہیں ہوا کہ یہ کسی عیسائی کے براہ راست رابطہ اصلی یعنی یسوع مسیح تک پہنچنے میں مانع ہیں یا ان میں وہ الوہیت ہے جو مذہب عیسوی کے بموجب بنی نوع انسان کے اندر صرف یسوع مسیح ہی میں جمع ہوئی تھی)

پھر بھی بہت کچھ پتہ نہ ہوئی ہے۔

مذہب عیسوی کو قدیم فلسفیانہ فرقوں سے جو تعلق ہے اس کو تو ہم بیان کر چکے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس نے ان مسائل کے ذخیرہ میں کیا کچھ اضافہ کیا ہے جن پر فلسفیانہ بحث کی ضرورت ہے یا ایسے تعلقات اس سے کتنے پیدا ہو گئے ہیں جن کو فلسفیانہ تحقیق میں کام میں لاسکتے ہیں۔

ان میں پہلا مسئلہ تو شخصیت باری تعالیٰ اور شخصیت انسان کا ہے۔ مذہب عیسوی کے اثر سے جو مذہبی تجربہ ہوا تھا، اس سے انفرادی شخصیت کی حس زیادہ ہو گئی تھی۔ اس سے مذکورہ بالا مسئلہ نئی اہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ اس مذہبی تجربہ کے اظہار کی کوشش میں جو تعلقات قائم کئے گئے ہیں، اور جو فلاسفہ کے لئے بھی مفید ثابت ہوئے ہیں ان میں سے ایک تو تثلیث فی التوحید ہے اور دوسرا فضل الہی یا خدائے تعالیٰ کی رحمت ہے۔

انفرادی شخصیت کی حس کو تیز کر دینے میں عیسویت نے محض اس عمل کو پورا کیا ہے جس کے متعلق ہم پہلے ہی کہ چکے ہیں۔ کہ یہ اس زمانہ کی خصوصیت تھا جس زمانہ میں عیسویت کا آغاز ہوا ہے۔ لیکن عیسویت اس کے پورا کرنے کی خواہش طور پر قابلیت بھی رکھتی تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائی کا مذہبی تجربہ ایک شخصی خدائے شخصی ملاقات کا تجربہ ہوتا تھا۔ کیونکہ اول تو اس کو یہودی سے یہ عقیدہ میراث میں ملا تھا کہ خدا ایک ہے، اور نہ محض اس معنی میں کہ عالم میں جتنی قوتیں اور جتنے اثرات کام کرتے ہوئے نظر آتے ہیں وہ ایک ہی قوت یا زندگی کے مظاہر ہیں بلکہ اس اعتبار سے بھی جس سے کہ ہم ایک انسان کے مختلف افعال میں سیرت اخلاقی کی وحدت پاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عیسائی کو ذات باری تعالیٰ کے نقص کے لئے محض غور و فکر اور نظریہ بنانے کے لئے بھی مدھیوڑ دیا گیا تھا۔ اس غرض کے لئے اس کو یسوع مسیح کی تاریخی سیرت کا حوالہ دیا جاتا تھا جو اس کی زندگی اور تعلیم

لے۔ یہ مشرکانہ عقیدہ از روئے فلسفہ بھی صحیح نہیں ہو رازروئے اسلام و حق و صدق تو بالکل ہی باطل ہے۔

کے ادکار میں موجود تھی تیسری وجہ یہ ہے کہ اس تعلیم کی روتے دوسروں اور بالخصوص عیسائی برادری کی خدمت سے ایک عیسائی یسوع مسیح سے شخصی ملاقات کا شرف حاصل کر سکتا تھا۔ جیسا تو نے میرے ان بھائیوں میں سے کسی کے ساتھ کیا، ویسا ہی تو نے گویا میرے ساتھ کیا۔ (۲۵-۴۰)

اس قسم کے مذہبی تجربہ کے متعلق جب علمی دلچسپی پیدا ہو جائے تو اس مسئلہ کا عالم وجود میں آجانا بالکل ناگزیر ہے کہ جب یہ ملاقات ممکن ہے تو خدا اور انسان کے امین جو رابطہ ہے اس کی نوعیت سی ہوگی؟

ایک بار جب اس قسم کے سوالات پیدا ہو گئے تو علمی دلچسپی کے علاوہ انھوں نے اور جذبات کو بھی متاثر کیا، اور جو مسیحی ان کی بنا پر ہوئے ہیں ان کا تاریخ فلسفہ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ لیکن ان کے نتائج کو تاریخ فلسفہ سے خارج نہیں کر سکتے کیونکہ یہ نتائج بہ حیثیت مجموعی اس فیصلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ جو بالآخر عالم عیسوی نے ان کوششوں کے متعلق کیا ہے جو ان مسائل کے حل کے لئے کی گئی ہیں، اور تفسیرات کے ایسے مجموعہ پر مشتمل ہیں، جو ایسے زمانہ میں جبکہ یورپ میں عیسویت کا غلبہ ہوا ان لوگوں کے ذہنوں میں ہونا ضروری تھے جو ان مسائل کے متعلق مزید غور و فکر کرنا چاہتے ہوں۔

اگرچہ یہ تمام سوالات ذات باری و انسان کے باہمی تعلقات کے متعلق تھے لیکن ابتداءً ان مسائل کی طرف زیادہ توجہ کی گئی جن کا نوعیت الوہیت سے تعلق ہے۔ اور یہ پوچھا گیا کہ کس معنی میں اور کس حد تک ذات رابطہ جو یقیناً انسان ہے (خدا ہی جاسکتی ہے۔ اس کے بعد ان مسائل کی باری آئی جن میں دوسرے فریق کو یا لگیا تھا۔ اور یہ دریافت کیا گیا کہ انسان جب احکام باری تقا کے کی تعمیل کرتا ہے اور جو محض اس کے فضل و کرم سے کر سکتا ہے) تو کس معنی میں اور کس حد تک وہ اس اپنی نیکی و سعادت کا مدعی ہو سکتا ہے؟

لہذا جو مسائل عیسائی علمائے دین کے یہاں تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں نوعیت الوہیت کے متعلق معرض بحث میں تھے، اس زمانہ میں وہی

مسائل مذہب عیسوی کے عقائد سے علیحدہ فلاسفہ کے یہاں بھی معرض بحث میں تھے۔ ان فلاسفہ کو ان کے ہم عصر فلاطونی کہتے تھے لیکن اس زمانہ کا نقاد ان کے اور فلاطون کے نظریات کے مابین زمین و آسمان کا فرق پاتا ہے اس لئے ان کو نو فلاطونی کہتا ہے۔ عیسائی ارباب فکر کی طرح سے ان کے نزدیک بھی وہ فلسفیانہ مسائل جن کی طرف مذہب کی بنیاد ذہن متقل ہوتا ہے، دراصل سب سے زیادہ اہم ہیں۔ برخلاف ان کے جن مسائل کی طرف علوم طبعیہ سے ذہن متقل ہوتا ہے۔ جو اعلیٰ سے نہیں بلکہ اسفل سے تعلق رکھتے ہیں۔ جو اس شے سے قطع نظر کرتے ہیں، جس سے انسان روحانی علاقہ رکھتا ہے، اور اس شے کو لیتے ہیں جس سے اس کا جسمانی تعلق ہے، وہ عملی طور پر نظر انداز کر دئے جانے کے قابل ہوتے ہیں۔

ان جدید فلاطونیوں میں سب سے مشہور فلسفی فلاطینوس ہے جو تیسری صدی عیسوی میں گذرا ہے۔ یہ اس الحقائق کے متعلق (جس کے سمجھنے اور تاہم امکان اپنے ساتھ متحد کرنے میں روح انسانی کی شریف ترین تمنائیں پوری ہو سکتی ہیں) اپنے نظریات میں ان قدیم فلاسفہ یونان کا اتباع کرتا ہے جنہوں نے ایسی قوریہ کی طرح سے عالم میں کسی قسم کے روحانی یا ربانی اصول کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان فلاسفہ میں رواقیہ شے۔ جو عالم کی ہر شے میں تقدیر الہی کے عمل کو موجود پاتے ہیں۔ انہیں ارسطو تھا۔ جس نے عالم کی حرکت کی اس طرح توجیہ کی تھی کہ یہ ذہانت اعلیٰ کی طرف جذب ہو رہا ہے۔ جو اپنی اعلیٰ والرفع ذات کے تصور میں مشغول رہتی ہے۔ اور اس طرح سے ابدی اور کافی و مفتی رحمت کی زندگی گذارتی ہے۔ ان میں سب سے بڑا فلاطون تھا۔ جس نے محض اس واقعہ کی بنیاد پر کہ اشیاء کے اعیان ابدیہ کا صرف ذہن کے ذریعہ سے اور اک ہو سکتا ہے۔ یہ ان لیا تھا کہ ایسے اصول ترتیب کا وجود ہے جس کی وجہ سے یہ اعیان اس پنج پر موجود ہیں۔ جس کا کہ عقل کے ذریعہ سے اور اک ہو سکتا ہے۔ اور جس کی بنیاد پر ان کو ان کا اسی طرح سے وقوف ہوتا ہے جس طرح سے کہ یہ فی الواقع ہیں۔ وہی فلاطون اپنے مکالمہ میس میں جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے، صرف اس اعلیٰ اصول ہی کا ذکر نہیں کرتا بلکہ عالم مثل یا اعیان ابدیہ کے عالم کا بھی ہمیشہ

زندہ رہنے والے وجود کی طرح ذکر کرتا ہے اور یہ اصل ہے اُس عالم کی جس کا ہم کو اپنے حواس کے ذریعہ سے اور اک ہوتا ہے۔ اس نے ایک روح کا بھی تذکرہ کیا ہے جو اس وجود کے مشابہ بنی ہے اور جو اس عالم محسوس کی حرکت و وحدت کا باعث ہے۔

ان وجودات ثلاثہ میں جس میں سے ہر ایک الٰہی کہلا سکتا ہے دوسرا تو عقل کے مطابق ہے جس کے شعلق ارسطو یہ کہتا ہے کہ یہ گویا سب سے اعلیٰ و ارفع ہے تیسرا دنیا کی اس حیات محیط کے مطابق ہے جو رواقیہ کا سب سے بڑا مبعود تھا۔ عقل ابدی کے شعلق فلاطینوس ارسطو کی طرح سے یہ نہیں کہتا ہے کہ اپنی عینیت کے علاوہ دیگر اعیان کے شعلق غور و فکر کرنا اس کی منزلت سے بعید ہے بلکہ فلاطینوس کے نزدیک اور باقی ایسی اشیا کے اعیان اس کے عین میں شامل ہیں جن کا تعلق اس کے ساتھ ایسی اشیا کا سائیس ہے جو اس سے خارج ہیں۔ بلکہ ایسے خیالات کا ہے جن کے خیال کرنے میں خود اس کی زندگی ہے۔ لیکن فلاطینوس کی روحانی پرواز حیات کلی کی ہمدردی سے یا عقل ابدی کے تفکر و تدبر سے مطمئن ہونے والی تھی۔ اس نے اصول انتہائی یعنی خدائے تعالیٰ کے ساتھ متحد ہونے کی کوشش کی اور اس کے دوستوں کا خیال ہے کہ چند مواقع پر اس کو اس میں کامیابی بھی ہوئی۔ اس کے نزدیک برترین ذات کو ہر قسم کے امتیاز سے اور اہم ہونا چاہئے۔ حتیٰ کہ عالم و معلوم کا امتیاز بھی اس کے نمایاں نہیں جو سب سے اعلیٰ عقل سے ہوتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں عالم و معلوم ایک ہی وجود ہیں اور محض علم ذاتِ کامل کرنے کے لئے دو حصوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس برترین ذات کے ساتھ انسان اسی وقت متحد ہو سکتا ہے جب ہر قسم کے امتیاز کی حس مفقود ہو جائے یعنی اس پر ایک تجرودی کا عالم طاری ہو۔ یہاں فلاطینوس فلاطون سے مختلف زبان استعمال کر رہا ہے۔ فلاطون یہ تسلیم کرتا تھا کہ عقل جب حقیقت کے مطابق ہوتی ہے جو علم کی بدولت ہوتا ہے، تو ایک اندرونی اصول وحدت کا انکشاف ہوتا ہے جس کو نہ تو حقیقت سے ممتاز کر کے عقل کہہ سکتے ہیں۔ اور نہ عقل سے ممتاز کر کے حقیقت کہہ سکتے ہیں۔

لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس کے نزدیک اس اصول کا انکشاف مذکورہ بالا صورت کے علاوہ بھی کسی اور طرح سے ہو سکتا ہے جب بخودی و بدہوشی کے تجربہ کا ذکر کرتا ہے تو اس کا درجہ فلسفی کے تجربہ کے درجہ سے ادنیٰ قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے تجربہ کے سامنے ان تجربات کی حالت ایسی ہے کہ گویا شخص سے کوئی شے دھندلی دھندلی نظر آرہی ہو۔ ایسے تجربات کو جن میں غلبہ عامل نہیں ہوتا فکری تجربات پر فوقیت دینے میں فلاطینوس اپنے آپ کو صوفی ظاہر کرتا ہے جو افلاطون کے متعلق اکثر کہا جاتا ہے حالانکہ وہ صحیح معنی میں صوفی نہیں ہے۔ اس قسم کا تصوف اس امر کی علامت ہے کہ فلاطینوس کے وجود میں ہم ایسا شخص دیکھ رہے ہیں جو انسان کی روحانی زندگی کے متعلق اس شوق و توجہ کے انتہائی نتائج کو پہلی جا میں پہنارہا ہے جو سہنہ عیسوی کے ابتدائی صدیوں کے فلسفہ کی خصوصیت تھی۔ اس سے زیادہ اجتماعی نسب العین کبھی پیش نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ مذمتی کے کا وہ عاشق پیش کرتا ہے۔ جو یکے بعد دیگرے بہ ادنیٰ درجہ کی خیر و فلاح کو چھوڑتا چلا جاتا ہے کیونکہ یہ اس کو اصل اور اعلیٰ درجہ کی خیر معلوم نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ وہ ہر ایسی شے کے بوجھ سے ہلکا ہو جاتا ہے جو اس کی توجہ کو اس کے مقصود کی طرف سے منحطف کر سکتی ہے اور وہ بہ الفاظ فلاطینوس — یکہ و تنہا ذات کینا کی طرف پرواز کرتا ہے۔ بیاں ہمہ یہ امر فراموش نہ ہونا چاہئے کہ اجتماع کا حقیقی فائدہ اس میں نہیں ہے کہ اس کے افراد کی شخصیت کا پوری طرح سے نشوونما ہو کیونکہ آخر کار یہ تنہا ترین روحانی سمندر کے خواصوں کی تحقیق سے بھی مستفید ہوتی ہے۔ انفرادی طور پر خدا تک پہنچنے کے مذہبی شوق میں جو فلاطینوس کے فلسفیانہ تصوف کے لئے قوت محرکہ ہے، فرد اپنے لئے ایک نئی اور عظیم مثال جگہ کا مدعی ہونا سیکھ جاتا ہے فلاطینوس واضح طور پر یہ تعلیم دیتا ہے کہ کل بنی نوع انسان کے لئے ہی نہیں بلکہ ہر انسان کے لئے ایک متحدہ مین ثابت صورت یا مثال ہوتی ہے جو اس سے پہلے افلاطون یا ارسطو نے نہ دی تھی۔

لیکن فلاطینوس کے نزدیک تثلیث کا صرف پہلا رکن ہی اعلیٰ و اکمل سنی میں خدا ہے۔ دوسرے اور تیسرے رکن مرکز الوہیت کے پرتو ہیں جن کی بنا پر یہ بنیر اس کے

کہ مادہ کے ساتھ بلا واسطہ اس کو اس میں اپنی مددگی و خوبی کا عکس (یعنی اس عالم
 حسی میں حسن و ترتیب) پیدا کر سکتی ہے۔ اس طرح سے صرف وہ روح حقیقی مہی میں خدا
 سے متصل ہو سکتی ہے۔ جس میں تصوفی بخود کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور اجتماعی
 زندگی کے فضائل اس زمینہ کی سب سے بھلی سیڑھیاں ہیں جس سے کہ آسمان کے
 طرف صعود کیا جاتا ہے۔ عیسائی علمائے دین آخر میں خیال تک پہنچے ہیں وہ اس
 سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک خود لیسوع میں اس روح میں جو عیسوی کلیسا کی
 نام زندگی میں کار فرما ہے اور اسی طرح عام باہمی محبت و مودت میں روح القدس کے
 مرکز الوہیت کے ضروری اور ابدی عناصر کا اظہار ہوتا ہے۔ اس قسم کے نظریہ سے
 اول تو روح القدس کا منتقل اس طرح سے ممکن ہو جاتا ہے کہ یہ عریان و وحدت نہیں
 ہے۔ جس کے اندر کسی قسم کے امتیاز نہ ہوں (کیونکہ ہمارے تجربہ کی کوئی حقیقی وحدت
 ایسی نہیں ہو سکتی) بلکہ یہ وحدت میسر عناصر کے ساتھ ہے اور ان کا امتیاز بھی ان
 کی وحدت کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنی کہ ان کی وحدت ان کی طلحہ طلحہ
 خصوصیات کے تحقیق کے لئے ضروری ہے بہ الفاظ دیگر یہ اس قسم کی وحدت ہے
 جس کی ایک ظاہر صورت محبت میں نظر آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ روح القدس تک
 صرف فلسفی اور مجذوب ہی نہیں پہنچ سکتے بلکہ ہر وہ شخص جو عیسوع پر ایمان لایا ہے اور
 اس کی روح کے ساتھ شریک ہوا ہے۔ یعنی مذہب عیسوی کا ادنیٰ سے ادنیٰ پیرو
 بھی اس تک پہنچ سکتا ہے تیسرے یہ کہ عیسوع کی انسانی زندگی میں روح القدس
 کو مادی دنیا کے ساتھ بلا واسطہ تماس قرار دیا جاتا ہے۔ ذات باری کے متعلق یہ بیان
 میرے نزدیک فلسفیانہ اور مذہبی دونوں اعتبار سے فلاطینوس کے بیان سے ثابت
 نہیں کیا جاسکتا۔ یہ دعویٰ کہ روح القدس تک تمام انسانوں کی دسترس ہو سکتی
 ہے۔ اور وہ مادی دنیا سے براہ راست تماس ہو سکتی ہے ایسے فلسفہ کے
 مطابق ہے جو واقعات تایخ و فطرت کو تقدیرائیں کچھ اہمیت دیتا ہے۔ مگر فلاطینوس کے فلسفہ میں
 ان کی تقدیرائیں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ فلاطینوس کے فلسفہ کی نسبت اس قسم کا فلسفہ فلاطون کے فلسفہ کے
 منشا کے زیادہ مطابق ہو سکتا ہے کیونکہ وہ اپنے کالمہ پر مینڈیز میں یہ دیکھتا ہے کہ پرمینڈیز نوجوان سقراط
 سے کہتا ہے کہ ایسی چیزوں کے مطابق جن کو ہم ادنیٰ و حقیر سمجھتے ہیں بل یا اعمیان

ابدیہ کے وجود کو تسلیم کرنے میں جو پس و پیش ہوتا ہے وہ فلسفیانہ حساسی کی علامت ہے۔

خود روح القدس کو تخلیت کہنے اور تخلیت کے سب سے بڑے رکن نہ کہنے میں اور صی عظیم الشان فلسفیانہ اہمیت پائی جاتی ہے۔ قدیم و جدید کونانہ کے بڑے بڑے فلاسفہ کو کسی مجموعہ اشیاء کی وحدت اور اس سے بھی زیادہ کل حقیقت کی وحدت کو بغیر یہ کہے بیان کرنا بہت دشوار معلوم ہوا ہے کہ اس کے اندر جو اختلافات پائے جاتے ہیں، وہ درحقیقت غیر حقیقی ہیں، اگر ہم کو اصل حقیقت نظر آئے تو یہ فوراً کا فور ہو جائیں۔ علاوہ بریں اس گڑھے سے بچنے کی فکر میں فلاسفہ دوسرے گڑھے میں جا پڑتے ہیں، جو ان کے راستے کے دوسری جانب واقع ہے۔ وہ کچھ اس طرح گفتگو کرنے لگتے ہیں، کہ گویا حقیقی اشیاء سب کی سب قطعی طور پر متحدہ اور ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور جب ہم کسی نوع یا قسم اور اس سے بھی زیادہ عالم یا کائنات کا ذکر کرتے ہیں۔ تو بس وحدت محض ہمارے ذہن میں ہوتی ہے اور اشیاء میں مطلقاً ہوتی ہی نہیں۔ ہاں ہمہ ہم اشیاء متعدد اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے، جب تک کہ ان کو ایک نہ کہہ لیں (وہ یا تو متحد و سبب ہونگے یا متعدد و آدمی ہونگے یا کم از کم متعدد اشیاء ہونگی) اگر ان میں کوئی حقیقی وحدت نہیں ہوتی تو یہ متعدد اشیاء کو ایک نام سے کیوں پکارتے ہیں۔ اس کے باوجود جو وحدت ان کے علاوہ نہیں ہو سکتی نہ ان کے بغیر اس کا وجود ہو سکتا ہے بلکہ یہ ان سے پیدا ہوئی ہوگی اگرچہ یہ متعدد ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ایسے مجموعے ہوتے ہیں جن میں مجموعہ کا ہر فرد آسانی کے ساتھ خارج کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ریت کے ڈھیر میں سے اگر ایک ذرہ کم ہو تو کیا اور زیادہ ہو تو کیا۔ اگر اسی وجہ سے ریت کی وحدت کی بھی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے دو یا تین حصے کر دو تو بھی اس میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک درخت یا حیوان کے جسم کو دو حصوں میں تقسیم کر دو اگر احتیاط سے ایسا نہ کرو گے تو وہ جسم مر جائے گا یعنی بحیثیت نبات یا حیوان کے اپنا عمل باقی نہ رکھ سکیگا۔ اور عضوی زندگی کے جوں جوں

اعلیٰ مارع کو لوگے اتنا ہی اس کا بغیر نقصان پہنچائے یا ہلاک کئے تقسیم کر دینا و شوار ہوگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ جتنا یہ عضوی زندگی میں بلند مرتبہ رکھتا ہے اتنا ہی اس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی جگہ نہیں لے سکتا۔ بعض ادنیٰ درجہ کے کیرلوں کو اگر غلاف کی طرح سے الٹ دیا جائے تو کہتے ہیں کہ وہ بہت جلد اپنے آپ کو کھلی حالت کے مطابق گر لیتے ہیں ترقی یافتہ جسم ایسا نہیں کر سکتا۔ اس کے اجزا جس قدر میسر ہونگے اسی قدر زیادہ اس کی حیثیت کل کی سی ہوگی۔ علاوہ بریں اگر اجزا کو اپنا اور اپنی وحدت کا شعور ہو تو اس کو ہم وحدت کے اور بھی اعلیٰ درجہ کا نمونہ سمجھیں گے اس لئے سائترت بنی نوع کی وحدت اگرچہ بسا اوقات غیر یقینی و بے ثبات ہوتی ہے لیکن یہ جسم کی وحدت سے بہتر قسم کی وحدت معلوم ہوتی ہے۔ اگر اجتماع کے افراد بالکل سادہ ہوں اور اس کے ساتھ ہی ایک دوسرے سے اس قدر مختلف بھی ہوں کہ ایک کا وجود دوسروں کے لئے ناگزیر ہو اور اگر وہ ایک دوسرے سے رشتہ محبت کے علاوہ اور کسی بند سے وابستہ نہ ہوں اور محبت بھی ایسی ہو کہ محبت باہمی ہو اور ہر شخص اپنی محبت پر مطمئن ہو تو یہ اجتماع متعدد افراد کے اتحاد کا معیار ہوگا۔ اس وجہ سے یہ بات یورپ کے فلسفہ کے لئے بہت مفید ہوئی ہے کہ ان کی دنیات میں اسی قسم کی وحدت برترین ذات سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ ایسی وحدت کی پرستش نہیں سکھاتی جس میں کسی قسم کا امتیاز نہ ہو اور اس کی وجہ سے کسی طرح قلم نہو سکے بلکہ ایسی وحدت کی پرستش سکھاتی ہے جس کی فطرت میں یہ ہے کہ علم و محبت کے ان اعمال کے ذریعہ سے اپنے آپ کو ظاہر کرے جن سے بندہ اس کو سمجھتا ہے۔

اب ہم ان مسائل تک پہنچ گئے ہیں جو عیسائی علمائے دین کے سامنے مذہبی تجربہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور جن کا تعلق انسانی ذمہ داری سے ہے۔ یہاں مذہبی فکر کی تحریک کسی قطعی اصول تک نہیں پہنچتی اور اس لئے اس کے نتیجہ کو اس قدر وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے جس قدر ذات باری کی نوعیت کو بیان کیا گیا ہے۔ مورخ فلسفہ سے جس چیز کا زیادہ تعلق ہے وہ یہ ہے کہ وہ نظام عالم جس کو عیسائی روایت کے ساتھ متفق ہو کر ربانی و مقدس کہنے لگتے تھے کہ اس کو عیسائی

تو جہاں تک کہ اس کا انسان سے تعلق ہے مقدر و قسمت نہیں بلکہ رحمت و فضل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ جب تک لوگ رواقیہ کا اتباع کرتے رہے اور ان فوائد کو نظر انداز کرتے رہے جو عالم کی توجہ میں دیا قرطوس و ایسی قورس وغیرہ کے نظریات (مثلاً سالما تیت) سے مترتب ہوتے تھے اور اخلاق کو بیجان اجسام کی حرکت سے زیادہ اہم سمجھتے رہے اس وقت تک رواقیہ کی تقدیر اور عیسائیوں کے مقصد رحمت میں افسفی نقطہ نظر سے کچھ بہت زیادہ فرق واقع نہ ہوتا تھا اگرچہ یہی نقطہ نظر سے بہت بڑا فرق ہے) لیکن جب مٹلانٹریسی کی میکائیگی توجہ کی کوششیں کامیاب ہوتی ہیں اور یہ تحقیق ہونے سے انسان کی بے حقیقی اور عدم اہمیت معلوم ہوتی ہے کہ زمین کا ثنات کامرکز نہیں ہے اور اس سے اس فرق کے کم ہونے میں مدد ملتی ہے جو ارادی فعلیت اور غیر ذی روح اشیا کی حرکت کے مابین ہے اور ایک ہمیدہ نظریہ کے ناظر بھی یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنے اس فطری تعین کو بھلا دیا جائے کہ ہم اپنے اختیار سے عمل کرنے سے تو اس وقت صورت حال مختلف ہو جاتی ہے۔ ان کوششوں کی روحانی آزادی کا ایسا شعور زیادہ شدت کے ساتھ مخالفت کرتا ہے جس کے نزدیک نظام عالم تقدیر نہیں بلکہ فضل و رحمت پر مبنی ہے۔ غالباً روحانی آزادی کے اس شعور سے ایسی شدید مخالفت ظہور میں نہ آئی جو نظام عالم کو تقدیر پر مبنی سمجھتا اور روحانی و مادی کے امتیاز کی چنداں پرولہ نہ کرتا۔

انسان کے افعال حسنہ میں رحمت باری اور ان کے ارادہ و اختیار کا کس قدر حصہ ہوتا ہے اس نے پانچویں صدی عیسوی میں ایسے مباحثہ کو چھیڑ دیا جس کی اس کے بعد کئی مرتبہ تجدید ہو چکی ہے۔ اس زمانہ میں اختیار کا حامی تو ایک راہب پلا جس تھا۔ یہ شخص اس اعتبار سے اور بھی دلچسپ ہے کہ برطانوی نسل کا یہ پہلا شخص ہے جو بہ حثیت فلسفی اور مصنف کے شہرت پاتا ہے۔ رحمت باری کا حامی اگسٹائن تھا۔ اس نے ۴۳۰ء میں افریقہ میں اسقف ہو کر حثیت سے انتقال کیا۔ اس سے زیادہ یورپ کی علمی و روحانی ترقی پر بہت کم کسی کا اثر ہوا ہوگا۔ جوانی کا زمانہ بہت پر شور گزرا تھا جس کا ذکر وہ اپنی کتاب اعترافات میں کرتا ہے اس کے بعد اس کو تجربہ ہوا کہ طلب انسانی میں شر کی طرف بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے اس لئے ان کے

توڑ کے لئے رحمت باری کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ بعد کے زمانہ میں اکثر ایسا ہوا ہے کہ جب گناہ اور اخلاقی لاپرواہی کی جس کا لوگوں کو پوری طرح پراساس ہوا ہے تو اس کا اظہار انھوں نے اگسٹائن کی تعلیم کے احیاء کی صورت میں کیا ہے اس نے اپنے تجربہ کی جو دقیق تحلیل کی ہے (خصوصاً مافظہ کا مطالعہ) اس سے نفسیات کا ہر اول بن گیا ہے اس کی ذات میں انفرادی روح کے شعلے اس انجذاب شوق کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو اس زمانہ کی خصوصیت ہے جس کا حال اس باب میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ فلاطینوس کے تصوف سے بہت متاثر ہوا جس سے (جیسا کچھ ہم بیان کر چکے ہیں) اس رجحان کا انتہائی صورت میں اظہار ہوتا ہے۔ اس نے اپنے زمانے کی فلاطینویت کے جو حوالہ دیئے ہیں اس نے فلاطونی فلسفہ کو یورپی تہذیب کے تاریک دونوں میں جو کہ اب بالکل قریب میں کچھ نہ کچھ علم کو زندہ رکھنے میں مدد دی ہے کیونکہ وہ طوفان جس کے شعلے بکین کی عبارت نقل کی جا چکی ہے جس میں قدیم زمانہ کا علم غرقاب ہوتا ہے شروع ہو چکا ہے۔ ابھی اگسٹائن بستر مرگ ہی پہنچا کہ دینڈلیوں جن کا نام ہلاکت و وحشت کے لئے ضرب السل ہو چکا تھا اس کے اسقفی شہر کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ لیکن وہ اس سے پہلے ہی اپنی مشہور تصنیف شہر ربانی میں جس کو اس نے روم کی تباہی کے بعد لکھا تھا۔ (جو سن ۴۱۱ء میں گاتھ قوم کے ہاتھوں سے غل میں آئی تھی) اپنے اس عقیدہ کا اظہار کر دیا تھا کہ انسانی روح کو دنیوی سلطنت میں نہیں جس کا مرکز و علامت روح ہے بلکہ کلیسائے عیسوی میں جو روم سے زیادہ ابدی شہر ہونے کا مدعی ہو سکتا ہے حقیقی امن اور چین میسر ہو سکتا ہے۔

باب ۵۔

فلسفہ یورپ کے عالم کسنی میں

انگستان کی موت کے بعد جو صدی گزری اس میں خود رو و حشی سرداروں کی حکومت میں آگیا۔ ان سرداروں میں تھیوڈرک (جس کا انتقال ۵۲۶ء میں ہوا ہے) سب سے زیادہ عقلی القدر تھا۔ یہ خود اگرچہ محض ان پڑھ تھا، لیکن اس نے اپنے منصب وزارت کے لئے دو ایسے اشخاص کا انتخاب کیا تھا جو اپنے عہد کے بہت بڑے عالم و فاضل تھے۔ یہ کیسیو ڈرس اور بوتھیس ہیں۔ انھوں نے اس خطرہ کو محسوس کیا جو اس زمانہ میں قدیم تمدن کے نام و نشان تک کو بیخ و بن سے اکھاڑ دینے پر تلا ہوا تھا، اور اپنا فرض قرار دے لیا کہ کشتی علم کی غرقابی سے جو کچھ بھی ہو سکے آئندہ زمانے کے لئے بچا لیا جائے۔ چنانچہ کیسیو ڈرس نے خدات ملکی سے سبکدوش ہو کر ۳۵۷ء میں ایک مجلس رہبان کی بنیاد ڈالی اس مجلس کے لئے ایک بڑے کتب خانہ کا انتظام کیا۔ اور اس کے اراکین کا یہ فرض قرار دیا کہ ایسا بیشتر وقت ان کے مطالعہ میں صرف کیا کریں کیسیو ڈرس کی اس مجلس علمی میں ہم کو ان خانقاہوں کی ابتدا نظر آتی ہے جن میں بعد کے زمانہ میں لوگ دنیا سے کنارہ کش ہو گئے، اور علیحدہ رہ کر نسبتاً زیادہ مسیحانہ اور مذہبی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتے تھے یہی خانقاہیں یونانی و رومی علوم کی تباہی سے بچی جانے کا بہت بڑا ذریعہ ہوتی ہیں۔

اس فاضل کا سبب فنون لطیفہ پر جو رسالہ ہے وہ اس عہد کی ان محدود و بے چند تصانیف میں سے ہے جو اُس لُغاب کے متعین کرنے میں رہبر و معین ہوئی جو قرون وسطیٰ میں رائج ہونے والا تھا، قرون وسطیٰ سے میری مراد وہ زمانہ ہے جو اُن زمانوں کے مابین ہے جن کو ہم بلا تامل قدیم و جدید کہہ سکتے ہیں۔ ان فنون میں تین تو نسبتاً ابتدائی کہلاتے تھے۔ یعنی قواعد صرف و نحو منطق اور انشاء، چار نسبتاً انتہائی سمجھے جاتے تھے یعنی حساب، ہندسہ، نجوم و موسیقی انھیں فنون کی ہماری قدیم یونیورسٹیوں میں ڈگریاں اور سندیں دی جایا کرتی تھیں۔

کیسوپٹس کے دوست اور دست و بازو بوختیس کا فلسفہ قرون وسطیٰ زیادہ مزہین و مست ہے۔ برسوں کی فراغت و خوشحالی کے بعد بغاوت کے بے سرو پا الزام کی بنا پر اس سے اس کے تمام اعزازات چھین لئے گئے، اور قید خانہ میں محبوس کر دیا گیا، جہاں سے کہ وہ صرف مرنے کے لئے باہر لایا گیا۔ لیکن اسی قید کے زمانہ میں اس نے ایک کتاب لکھی، جس میں وہ بد حال نیکو کار کی حالت کو ایسے خوشحالی گناہگار کے مقابلہ میں جس کو اپنے گناہ کی سزا نہ ملی ہو بلکہ خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کر رہا قابل ترمیم قرار دیتا ہے، نیز یہ بتلاتا ہے کہ اگرچہ حالات مخالف ہوں مگر فرض ایمان مقدم ہونا چاہئے۔ کیونکہ اس سے عالم کے ابدی و تقدیری نظام کی تکمیل ہوتی ہے بڑی بات یہ ہے کہ ان مسائل پر یہ کتاب افلاطون و رواقیہ کی تعلیم کا پتھر ہے۔ اس نے اس کتاب کا نام ”تسلین فلسفہ“ رکھا تھا۔ اور اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو یہ تسکین محض فلسفہ ہی سے حاصل ہوئی ہے۔ اگرچہ اس کتاب میں عقاید عیسوی کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ اور بوختیس کو مشہور تو اس کے متفقین یہ ہے کہ وہ دین عیسوی پر شہید ہوا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ صرف نام ہی کا عیسائی تھا۔ مگر پھر بھی یہ کتاب قرون وسطیٰ میں تقریباً کتب مقدسہ کے ہم پل خیال کی جاتی تھی۔ اسی لئے شاہ الفریڈ نے اپنی رعایا کی تعلیم و تربیت کے لئے سب سے پہلے اسی کتاب کا ترجمہ اور شرح لکھی تھی۔ لیکن بوختیس نے فلاسفہ قدیم کی علمی اور مذہبی تعلیم ہی کو قرون وسطیٰ کے لوگوں تک نہیں پہنچایا، بلکہ اپنے معاصرین میں ایسی چیزوں کے رواج دینے کے شوق میں جن کے فرائض ہو جانے کا زیادہ خطرہ تھا، اُس نے بہت سی علمی کتابوں کا یونانی سے لاطینی میں

ترجمہ کر ڈالا، جن میں افلاطون ارسطو اقلیدس ارقمیدوس کی تصانیف بھی ہیں اس کے ان سب تراجم نے رواج نہیں پایا۔ لیکن اس کے ارسطو کی منطق کے ترجمہ اور حاشیہ نے جدید یورپ کے آباد اجداد کی فلسفہ کی تعلیم میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ اس نے ارسطو کی منطق کے ساتھ ایک اور مختصر سی کتاب کا ترجمہ کیا ہے۔ اور شرح بھی لکھی ہے۔ یہ کتاب پارفری نامی ایک شخص کی ہے جو چوتھی صدی کے وسط میں گزرا ہے اور فلاطینیوس کا دوست اور شاگرد اور عیسویت کا سخت مخالف تھا۔ اس کی یہ کتاب منطق کا ایک مقدمہ سا ہے۔

اس کتاب میں محمولات خمسہ پر بحث کی گئی ہے۔ پارفری کی مثالوں سے اس اصطلاح کی تشریح ہو جائے گی۔ اگر میں یہ کہوں کہ سقراط انسان ہے تو میں اس کے وجود کی قسم یا نوع بیان کرتا ہوں اگر میں یہ کہوں کہ انسان حیوان ہوتے ہیں تو میں اس جنس یا قسم کا ذکر کرتا ہوں جس میں انسان اور ان کے علاوہ اور بہت سی چیزیں شامل ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ انسانوں میں عقل ہوتی ہے تو میں اس فرق یا فصل کو بیان کرتا ہوں جو نوع انسان کو جنس حیوان کی اور انواع سے ممتاز کرتا ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ انسانوں میں بذلہ سخی کی قابلیت ہوتی ہے تو میں طبیعت انسانی کی ایک خصوصیت کا ذکر کرتا ہوں، اور یہ خصوصیت ایسی ہے کہ صرف بنی نوع انسان ہی میں پائی جاتی ہے اور جن انسانوں میں پائی جاتی ہے ان میں محض انسان ہونے کی حیثیت سے پائی جاتی ہے۔ اور اگر میں کسی شخص کے متعلق یہ کہوں کہ وہ گورا ہے یا سافولا ہے، یا بیٹھا ہوا ہے تو میں طبع انسانی کا ایک عارضہ بیان کرتا ہوں یعنی یہ ایسی خصوصیات ہیں جو انسانوں میں ہوں یا انہوں پارفری اپنی کتاب کے شروع ہی میں ان محمولات میں سے ابتدائی دو یعنی جنس و نوع کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جنس و نوع کا وجود صرف ذہن کے اندر ہی ہوتا ہے۔ یا یہ اس سے علیحدہ بھی پائے جاتے ہیں؟ اور یہ کہ آیا جنس و نوع کا وجود ان افراد ہی میں ہوتا ہے۔ جن کی یہ جنس یا نوع ہوتی ہیں یا ان سے علیحدہ؟ لیکن ان سوالات کو وہ یہ کہہ کر بغیر طے کئے ہوئے چھوڑ دیتا ہے کہ یہ اس قدر ابتدائی بحث کے دائرے سے باہر ہیں۔ یہ جگہ جو پڑھنے والوں کی توجہ کو

فرا موع زیر بحث کی نسبت بہت ہی زیادہ دلچسپ اور اہم مسائل کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اس امر کی ایک عمدہ مثال ہے کہ ابتدائی منطق گو بہت ہی آسان و سادہ شے ہے لیکن اس سے کیوں کر مہتمم بالشان فلسفیانہ مسائل کی طرف توجہ منعطف ہو جایا کرتی ہے، خصوصاً یہ مقصد اس نے اس زمانہ میں خوبی سے پورا کیا جس میں بتدریج علمی احیاء ہونا شروع ہو گیا تھا، اور جو مغربی یورپ کے چارلس اعظم راجس کی باپائے روم نے قدیم سلطنتیں روم کے جانشین کی حیثیت سے شام میں رسم تاج پوشی ادا کی تھی، ان کے زیر نگین آنے سے شروع ہوتا ہے۔ اسی عہد میں یورپ کو کچھ متہدن و مستحکم حکومت سی نصیب ہوئی جو اس کو ایک عرصہ سے نصیب نہ ہوئی تھی۔

اس قسم کی ابتدائی منطق کا براہ راست صرف اقسام قضایا کی تقسیم و اہیات قضایا کے امتیاز سے تعلق ہے، لیکن ان کے پر وہ میں وحدت و کثرت کے علاق کے متعلق وہ سوالات پہنان ہیں جو پہلے سقراط افلاطون و ارسطو کے فلسفہ کے ذیل میں ہمارے سامنے آچکے ہیں اور بعد میں عیسائی علما کے یہاں ان کے مسئلہ تثلیث میں آئے ہیں۔

پارفری ہم سے جنس و نوع کے متعلق کہتا ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ بہت سے افراد فکر ایک نوع اور بہت سی انواع فکر ایک جنس ہی کیوں کر ہو جاتی ہے؟ ایک اور مسئلہ د کے علاق کو متعین کرنے کی یہ مشکل اکثر ہمارے سامنے آتی رہتی ہے، ہمارے تجربہ کی تمام تر دنیا اور اس کے ہر حصہ پر وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت ہونے کی مہر لگی ہوئی ہوتی ہے۔ فلاسفہ کی ہر پشت جب نئے واقعات دریافت کرتی ہے، یا پرانے واقعات پر نظر ڈالتی ہے، تو اس چستان کی ایسی نئی نئی فہم حاصل اس کے سامنے آتی ہیں جن سے بحث کرتے وقت وہ فلسفہ تاریخ سے سبق حاصل کر سکتا ہے، یعنی وہ اپنے متقدمین کی بعیرت سے فائدہ اٹھا کر قدیم افلاطون سے بچ سکتا ہے۔

قرون وسطی کے ابتدائی زمانہ میں مغربی یورپ کے لوگوں کے ذہن میں یہ بات جمی ہوئی تھی کہ انھیں بہت سی وہ باتیں معلوم نہیں ہیں، جو ان کے متقدمین کو

معلوم تھیں۔ شاید ان کو اس بات کا بوری طرح سے تو احساس نہ تھا اگرچہ بعض ان میں سے اس امر سے ابھی طرح سے واقف تھے کہ ان کی ان یوں کی سی حالت ہے جن کا جہاز ساحل بحر سے ٹکرا کر غرق ہو چکا ہے۔ عیسویت کی تعلیم و تربیت نے ان کی ذہانت کو کچھ ایسا کر دیا تھا کہ وہ قدیم کتابوں کو وحی آسمانی سمجھنے لگے اس لئے وہ بجائے اس کے کہ اپنی علمی زندگی کے لئے تازہ خوراک مہیا کریں اور نئے آلات سے کام لیں، اس کی تمام ضروریات کو قدیم علوم کے اس مختصر سے ذخیرہ سے رفع کرنا چاہتے تھے جو ان تک پہنچ سکا تھا۔ ارسطو کی ابتدائی منطق (نویں صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی تک ارسطو کے فلسفہ میں صرف ان کو سبھی مل سکا تھا) ایسا آئینہ تھا جس کے استعمال کا قابل ترین لوگوں کو شوق تھا۔ اس کی مشق سے وہ اپنے ذہن کو تیز کیا کرتے تھے۔ گیارہویں صدی عیسوی میں تو ان میں بعض لوگ اس قدر دلیر ہو چکے تھے کہ اس کو قفل شکنی تک میں استعمال کرنے لگے تھے لیکن اس زمانہ میں بھی ان میں جو نسبت کم دلیر تھے وہ اس قسم کے استعمال کو خطرناک جانتے تھے۔

فرانسوی بلکہ برطانوی منطقی و عالم بطرس ایبیلارڈ (۱۰۷۹ء - ۱۱۴۲ء) نے جس کی تقریریں پیرس میں کوہ سنٹ جینویرا اس درس گاہ کا مرکز تھیں، جو قرون وسطیٰ میں بعد کو علوم کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا، تنگ خیال پادریوں اور راہبوں، بالخصوص اس کلیسائی مصلح جو برنارڈ ساگن کلیر واکس کے نام سے مشہور ہے (۱۰۹۱ء - ۱۱۵۲ء) کے ہاتھوں سے بہت تکلیف اٹھائی۔ ان کے خیال میں وہ مقدس ترین موضوعات میں دریغوں پر مناظرہ میں غالب آنے کا یہود و شوق وائل کئے دیتا ہے، جو ان کو ان مباحث کے شوق سے اور بی معلوم ہوتی تھی۔ اس بارے میں بارہویں صدی عیسوی کے مناظر و مجادل چوتھی صدی قبل مسیح کے سوفسطائیہ کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، اس کا ایک سند کے مختلف پہلوؤں کے ظاہر کرنے کا طریقہ اس کا ایک محترم و مقدس سند کے مقابلہ میں دوسری محترم و مقدس سند کے لانے میں دلچسپی لینا، اس کا کفار مصنفین کی تعینات کو بھی اور میں دخل دینا، ان سب باتوں کی ان کو یہی وجہ معلوم ہوتی تھی کہ وہ دنیاویات میں بھی منطق کے تقاضا و فیہ

طریقہ اور کفار مصنفین کا احترام (جو ایسے فاضل کے لئے ایک فطری امر تھا جس کا کہ استاد
الاستاد ارسطو ہو) ترک نہیں کر سکتا۔ لیکن علمائے دین کی دوسری نسل وہ ہوتی ہے
جو ابی لارڈ کے شاگرد رہ چکے تھے۔ اور بہت ہی جلد کسی مسئلہ پر اس طرح سے بحث
کرنے کا طریقہ کسی خاص نتیجہ پر پہنچنے سے پہلے اس کے مخالف و موافق پہلوؤں پر فور
کر لیا جاتے۔ مدارس و درسگاہوں کا مسلہ طریقہ ہو گیا۔ یہی طریقہ ان لوگوں کا بابہ الامتیاز
ہے جن کو ہم اہل مدرسہ کہتے ہیں۔ ان کے فلسفہ کی بھی یہی خصوصیت ہے
اور یہ مدرسیت کہلاتا ہے۔

اس کے علاوہ اور امور میں بھی جن پر ابی لارڈ ہدف اعتراضات بنا تھا
یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ایک پشت کی بدعت دوسری پشت کے مذہب کا
اصل اصول ہو جاتی ہے۔ بارہویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جب یورپ
تک ابتدائی منطق کے علاوہ جن پر کہ ارسطو پہلے ہی سے مستند و مسلم مانا جاتا تھا اس
کی اور تصنیفات بھی پہنچ گئی۔ تو اس زمانہ کے ارباب علم و فضل کو ایسا تسلیم ہوتا گیا جس
کے پاس ممکن علمی و فلسفیانہ مسئلہ کا جواب تیار رہتا تھا (گو کبھی یہ جواب مبہم بھی ہوتا تھا)
دنیا سے ابتدائی منطق کو تو شاید اپنے سے علم و حکمت سے زیادہ رکھ سکتی۔ لیکن اب جو اس کی تصانیف
میں تو وہ علم و فن پر تھیں، اور بعض امور میں کلیسا کی تعلیم کے بالکل مخالف و منافی تھیں۔
یہ اختلاف اس وجہ سے اور بھی زیادہ نمایاں اور ناگوار معلوم ہوتا تھا کہ ارسطو کی بعض
اہم ترین تصانیف اسپین کے مسلمان ارباب علم و فضل کے ذریعہ اور ان حاشیوں اور
نمونوں کے ساتھ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک یعنی ابن رشد جسے لاطینی میں یویریس
(۱۱۹۵ء) کہتے تھے اسی طرح سے بہترین محشی و شارح مشہور تھا جیسا کہ ارسطو
بہترین فلسفی۔ ابن رشد صرف برائے نام ہی مسلمان تھا۔ دراصل ارسطو اس کا
استاد تھا جس کی وہ ناقابل خطا رہبر کی حیثیت سے پیروی کرتا تھا۔ بالخصوص

لے مصنف یہاں صریح غلط بیانی سے کام لیتا ہے۔ اول تو وہ اسلامی فلاسفہ کے ذکر ہی سے احتراز
کرتا ہے یہاں اگر ابن رشد کا ذکر آج بھی کیا تو اس کو تعصب مذہبی اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ مسلمان
کہہ دے۔ ابن رشد محض فلسفی ہی نہ تھے بلکہ بڑے زبردست فقیہ اور عالم بھی تھے۔

دوسرے تو ایسے ہیں جو اُسے اپنے استاد کی تصنیفات میں ملے تھے یعنی عالم کی قدامت اور روح کی فنا کہ وہ اسلام کی تعلیم کے بھی ایسے ہی مخالف ہیں جیسے کہ عیسویت کے۔ اس لئے اب مغربی یورپ کی علمی دنیا کے لئے یہ ضروری ہو گیا کہ جو مسائل بالعموم وحی آسمانی کا جز ہونے کی حیثیت سے مسلم ہیں ان پر ارسطو کی تعلیم کے معنی کا تصفیہ کرے۔

اس مشکل کے حل کرنے کی جن لوگوں نے کوشش کی ان میں سے سب سے مشہور تھا س اکونا کس ہے۔ (جس نے ۱۲۶۷ء میں پچاس سال سے بھی کم عمر میں انتقال کیا) ڈامینیک کے سلسلہ کا درویش تھا۔ اس کی فلسفہ آمیز و نیات قدردن دلی کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اور ایتالیہ کے مشہور شاعر ڈنٹی نے اپنی نظم ڈیوینا کامیڈیا کا بیشتر حصہ اسی کی تعلیم کے مطابق لکھا ہے۔ اس کتاب میں اس نے جہاں تک ہو سکا ہے ارسطو کے نو یا فتنہ نظریات کو عیسوی عقیدہ کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور مخالف اسناد کو محض جمع ہی نہیں کیا، بلکہ ہر مسئلہ پر خود غور کر کے باوجود اس کے مختلف اسناد کا احترام آزاد فلسفیانہ غور و فکر کی راہ میں سخت مزاحم تھا، اس نے ان مسائل کے حقیقی مفہوم اور تعلقات پر جن کو مذہب عیسوی میں اختیار کیا گیا ہے یا جنہیں مسترد قرار دیا گیا ہے، صحیح شکیہ کا ایک لا جواب نمونہ تیار کیا۔ صرف تھا س اکیونیا کس ہی کے بارے میں نہیں بلکہ عام طور پر کل مدرسی فلاسفہ کے متعلق یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ وہ جو ارسطو اور کلیسا دونوں کا اتباع کرنا چاہتے تھے اُس سے آزاد ہو گئے بہ نسبت اس کے کہ وہ صرف ایک ہی کے اتباع کی کوشش کرتے یہی حالت اس زمانہ میں یورپ کے سیاسی ماحول کی تھی۔ کیونکہ اس میں بھی انفرادی آزادی نے یکساں اور سلطنت کی رقابت سے فائدہ اٹھایا تھا۔ اس زمانہ میں انسان اپنے شہری حقوق کی بنا پر ایک کے خلاف کھڑا ہو سکتا تھا۔

۱۔ اسی بنا پر وہ اپنے وطن یعنی اندلس میں قاضی شہر بھی تھے۔ واضح رہے کہ مجدد اسلامی قضا کے عہدے پر ایک عالم باعمل کا تقرر کیا جاتا تھا۔ ایک ایسے شخص کے متعلق معنف کا یہ لکھ دینا کہ وہ محض نام کا مسلمان تھا اس کے مذہبی تعصب کی نہایت ہی پتہ دہیل ہے ۱۱ مترجم۔

اور کلیسانی حقوق کی بنیاد پر دوسرے کے خلاف اور ہر حال میں ایک ایسی قوت ضرور اس کی پشت پر ہوتی تھی جس کا لوگ عام طور پر احترام کرتے تھے۔ اور جو ان لوگوں کی حمایت کر سکتی تھی جو اس پر بھروسہ کریں۔

لیکن اگر دو گونہ تابعداری سے انفرادی آزادی کو علمی اور سیاسی میدان میں نفع پہنچا تو دونوں میدانوں میں اس کی وجہ سے ان دو مذہبوں میں تضاد ہونا بھی ضروری تھا، جو ایک رہایا سے اپنی اپنی تابعداری کرانے کے شہسنی تھے۔ جدید یورپ کی اقوام کو اپنے تمدن کے دو جز ایک ساتھ ہی ملے تھے یعنی دین عیسوی قدیم علمی روایت جب غیر تمدن علم آوروں کا روم پر قبضہ ہوا ہے اس وقت بھی یہ اکٹھا ہی تھے کیونکہ سلطنت روم ایک عرصہ سے مذہب عیسوی کی پیروی تھی۔ روم جو دار السلطنت تھے ساتھ ہی مذہب عیسوی کے رسولوں کی بارگاہ بھی تھا جس میں پطرس اور پولس دفن تھے اور یوپ ان کی جگہ حکومت کرتے تھے ایک طرف یہ ان کا ناموران تاریخ سے رشتہ قائم کرتا تھا اور دوسری بزرگان مذہب سے اب قرون وسطی کے فلاسفہ کو یہ کام کرنا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کے مکمل انکشاف سے جو روشنی اول الذکر جز پر پڑی ہے اس میں ان زبردست اختلافات کو جو ان دو اجزاء کے مابین ہیں بالکل ظاہر کر دیں، اور اس طرح سے اس تمدن کا خیرازہ بکھرنے میں مدد و معاون ہوں، جس کی بنیاد ان دونوں اجزاء کی ترکیب پر قائم تھی۔

ایسی لارڈ کے زمانہ کے تھوڑے ہی عرصہ کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ جس قسم کی کامل ہم آہنگی و ہمنوائی کی اس کو فلسفہ اور دینیات میں قائم ہو جانے کی توقع تھی، یعنی ایسی جس میں فلسفہ کی تعلیم قطعی طور پر مذہب کی تائید کرے اس کے قائم ہونے کی امید نہیں کی جاسکتی۔ تھا جس ایکو نیا کس نے اس میں شک نہیں کہ دونوں کی طبیعت کی بحد کوشش کی تھی لیکن اس کو بھی مجبوراً مذہبی مسائل کو دھوون میں تقسیم کر دینا پڑا تھا، یعنی مذہبی مسائل کا ایک جز تو ایسا ہے جو عقل سے دریافت ہو سکتا ہے۔ اور ایک جز ایسا ہے جن تک عقل نہیں پہنچ سکتی، بلکہ ان کے انکشاف کے لئے مافوق الفطرت آثار کی ضرورت ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس

تعلیق و امتیاز کی کوشش میں وہ اکثر جہاں کہ یہودیت و مسیحیت کی مطابقت اس بات کی اجازت دیتی تھی یہودی فلسفی موسیٰ میمون (۱۱۳۵ء - ۱۲۰۴ء) کے نقش قدم پر چلا ہے جو اس سے ایک صدی پہلے گزرا ہے۔ لیکن قرون وسطیٰ کے دیگر ارباب فکر کو ان دو مخالف قوتوں کے مابین کوئی تشفی بخش سرحد قائم کرنا بہت دشوار معلوم ہوتا تھا۔ اس کی وجہ سے بعض نے تو یہاں تک کہا کہ معیار حقیقت دو ہیں یعنی ممکن ہے کہ ان میں سے ایک فلسفہ میں صحیح ہو اور مذہب میں صحیح ہو اور اسی طرح سے ممکن ہے جو چیز مذہب میں صحیح ہو فلسفہ اس کو صحیح نہ مانے۔ یہ نظریہ اگرچہ قطعاً ناقابلِ تصفیٰ ہے لیکن اس سے اتنا فائدہ ضرور ہوا ہے کہ فلاسفہ کو مذہب سے علیحدہ ہو کر خود فکر کرنے کی آزادی مل گئی، علاوہ ازیں اگر فلسفہ کو ایک جوا اُتار کر دوسرا اپنے کندھوں پر نہ لینا تھا تو یہی مناسب تھا کہ یہ بالکل ان رہبروں کی پابند بھی نہ ہو جائے جو ارسطو کو بھی اسی قدر ناقابلِ خطا کہتے تھے جس قدر کہ دوسرا گروہ کتاب مقدس اور کلیسا کو کہتا تھا، اس لئے فلسفہ کے حق میں یہ امر بھی کچھ کم مفید نہیں ہوا کہ انفرادی شخصیت کے مسئلہ پر ارسطو کی تعلیم مبہم اور غیر تشفی بخش تھی۔

اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ منطق کی ابتدائی کتابوں میں عرصہ ہوا یہ مسئلہ چھڑا گیا تھا کہ جنس و نوع سے کیا مراد ہے، تیرھویں صدی عیسوی تک اس کے متعلق فلاسفہ میں بہت کچھ اتفاق ہو گیا تھا۔ مگر کی تین قسمیں مانی گئی تھیں۔ اول جس کو کہنا چاہئے کہ سب سے آخر میں آتا ہے (ذہن کے عام مجرد تصورات مثلاً میں نے انفرادیہت سے گھوڑے دیکھے ہیں، جو خصوصیات ان سب میں عام طور پر پائی جاتی ہیں، ان کا ایک عام تصور رکھتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی ایسی شے نہ ہو جو فی حقیقت ان افراد میں عام طور پر موجود ہو) (گو متلازم اختلافات سے اس طرح سے جدا نہ ہو جس طرح سے کہ یہ میرے تصور میں ہے، پھر بھی واقف اس میں موجود ہو) تو اس قسم کا اختراع ایک بے معنی بات ہو گئی۔ سو ہم یہ کہ ان لوگوں کو اس امر سے انکار نہ تھا کہ ان عام نوعیتوں کے نمونے خدا کے ذہن میں ابد سے ہوں گے۔ ارسطو افراد سے پہلے اس قسم کے کیوں کا وجود ہرگز نہ مانتا تھا۔ لیکن اگلاٹن کی سند پر ان کو مانا گیا۔

اور نسل کہا گیا۔ لیکن اس زمانہ میں اس طرح منطبق کا استاوانا جاتا تھا اور اس کی افلاطون کے نظریہ نسل کی مالمانہ تنقید ہم دست نہ تھی۔ مگر اب اس طرح کے وہ مباحث جو اس نے اپنی ابدیہ البیات میں جوہر کی نوعیت کے متعلق کئے ہیں اور جس میں جوہر کی یہ تعریف کی ہے کہ جوہر اس کو کہتے ہیں جو کسی شے کی نسبت کی حیثیت سے نہیں بلکہ بطور خود موجود ہو اس سے قدیم سوال کے اور پہلو سامنے آگئے کہ فرد سے کیا مراد ہے۔ ایک ہی نوع کے افراد میں باہم کیسا فرق ہوتا ہے؟

اس انفرادیت کی نوعیت کے مسئلہ پر قرون وسطیٰ کے بعض بہترین فلاسفہ نے طبع آزمائی کی ہے۔ فی الحقیقت یہ بہت مشکل مسئلہ ہے۔ کیونکہ جو کچھ ہم کسی فرد یا جزئی کے متعلق بیان کرتے ہیں وہ کلی ہوتا ہے جو اس کے علاوہ اور افراد پر بھی صادق آتا ہے یا کم از کم آ سکتا ہے۔ کیا ہم دو ایسے افراد فرض نہیں کر سکتے کہ ان میں سے جو بات ایک کے متعلق کہیں وہ دوسرے پر بھی صادق آسکے؟ تو پھر وہ کونسی ایسی شے ہے جو ان کو باہم مختلف کرتی ہے۔ اگر ہم یہ کہو کہ ایک یہاں ہے اور دوسرا وہاں ہے تو اس سے تم یہ نہ بتا سکو گے کہ ان کی حقیقی شخصیت کہاں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اور چیزیں ان مقامات پر ہوں اور یہ دونوں ممکن ہے اب جہاں ہے ایک لمحہ کے بعد وہاں نہ رہیں۔

اس مسئلہ کے متعلق مختلف فرقوں کے فلاسفہ کی مختلف رائیں تھیں۔ لیکن ان کا اصل رجحان یہ تھا کہ فرد کی اہمیت پر زور دیا جائے۔ یہ بات ہم کو دو ایسے فلاسفہ میں نظر آتی ہے جن میں باہم اکثر اکوڑ میں بعد المشرقین ہے۔ یہ ڈنس اسکاٹس (جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے سنہ ۱۲۰۱ء میں انتقال کیا) اور ولیم آف اکیہم (جس کا تقریباً سنہ ۱۲۵۰ء میں انتقال ہوا ہے) ہیں یہ دونوں جزائر برطانیہ کے رہنے والے ہیں اور دونوں فرانسیسی طریقہ کے درویش ہیں۔ ڈنس اپنے زمانہ میں بہت بڑا فاضل و حکیم مشہور تھا۔ لیکن ایک نسل بعد کے لوگوں کو اس کے دقیق دلائل سے نفرت ہو گئی، اور ادبی خوبیوں کو زیادہ وقعت کی نظر سے دیکھنے لگے جن کو اس نے نظر انداز کر دیا تھا اور اس کے نام کی بجائے اس طرح کرنے لگے کہ اس کے معنی جاہل و کون

کے ہو گئے۔ جس میں اس کی جس بات سے بیان تعلق ہے وہ اس کا اس امر پر اصرار ہے کہ کسی خاص شخص کی شخصیت کو نوع انسان کی عام نوعیت کی تجدید نہ خیال کرنی چاہئے بلکہ یہ اس کی تکمیل اتم ہوتی ہے جس کا کہ اس میں اضافہ ہوتا ہے۔

ولیم آکیم اس سے بھی اگے بڑھ گیا اس کا یہ اصول کہ افراد کو ضرورت سے زیادہ نہ بڑھانا چاہئے آکیم کے استرے کے نام سے مشہور ہے بلکہ آکیم نے ان وقتی امتیازات کو یک قلم محو کر دیا ہے جن کی اور فہموں کے فلاسفہ اور بالخصوص ڈنس کے بیان بہت کثرت تھی۔ آکیم نے اس اصول کو نام نہاد کلیوں یا عیان مشرق مثلاً جنس نوع وغیرہ پر استعمال کیا۔ اس کے خیال کے نزدیک ان کا ذہن کے باہر وجود نہیں ہے اور ذہن میں بھی یہ اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ہم چند ہم شکل افراد کا ایک ساتھ خیال کرتے ہیں اور ان سب کو ایک عام نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس نظریہ کو اسمیت یا بعض اوقات تعقلیت کہتے ہیں۔ اور وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اسماء محض ہمارے افکار و تعقلات کی علامات ہوتے ہیں۔ اس کے مقابل میں وہ نظریہ ہے جس میں کلی یا عین مشترک سے ایسی حقیقت منسوب کی جاتی ہے جو ہمارے اذہان سے علیحدہ بھی اپنا وجود رکھتی ہے۔ اس کو حقیقت یا نظریہ سمی کہتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مذہب عیسوی نے انفرادی ارواح کی قدر و منزلت بڑھا کر فلسفہ کو اس امر کی جرات دلا دی تھی کہ یہ انفرادی شخصیت کے مسئلہ پر قدیم فلسفہ کی نسبت زیادہ بحث کرے لیکن مکمل اسمیت جس میں اس امر کا انکار ہوتا ہے کہ چند حقیقی وجود و حقیقت ایک ہو سکتے ہیں، اگرچہ ذہن کے ایک منفرد فعل سے ان کا خیال ہو سکے اور ایک نام سے ہم ان کو پکار سکیں، گو بعض عیسوی سائل اور بالخصوص مثلیت کے مطابق کرنا مشکل تھا۔ ان میں اگر تطبیق کی کوئی صورت بھی تھی تو وہی دو گو نہ حقیقت کی۔ لیکن خود نظریہ دو گو نہ حقیقت بھی عجیب و غریب گئے ہے۔ لہذا آکیم اور اس کے اتباع نظریہ اسمیت کو پیش کر کے اپنی اس

خواہش کا اظہار کر رہے تھے کہ یہ قسم کی قیود سے آزاد ہونا چاہتے ہیں خواہ وہ قدیم فلسفہ کی ہوں یا مذہب عیسوی کی۔ اس کے برعکس اگرچہ یہ ایک انقلابی تحریک تھی لیکن اس کے ساتھ ہی یہ اس دہائی کے ہی مطابق تھی جو ہمیشہ مجموعی مین عیسوی کے فلسفہ سے اس کے پہلے کے فلسفہ کو ممتاز کرتا رہا ہے۔

باب ۶۔

فلسفہ جدید یورپ کے عالم بلوغ میں

ہم نے گزشتہ باب کے عنوان میں قرون وسطیٰ کو جدید یورپ کا عالم کسنی قرار دیا تھا۔ اس باب کے عنوان میں نوجوانی کا لفظ رکھا گیا ہے، اور اس سے وہ زمانہ مراد ہے جو تاریخ میں احیاء العلوم کے نام سے مشہور ہے۔ اس زمانہ میں قدیم علوم و فنون کے ذخائر مغربی یورپ تک پہنچے تھے۔ اور علم و ہنر میں بیدار تہی ہوئی ہے۔ اس دور نے تین صدیاں لی ہیں۔ یعنی سن عیسوی کی چودھویں پندرھویں اور سولھویں صدیاں۔ فلسفہ کی اس مختصر سی تاریخ میں اس عظیم الشان تحریک کے متعدد پہلوؤں کا جس نے محض فلاسفہ ہی کو نہیں بلکہ تمام عالم کو متاثر کیا ہے بہت ہی مختصر سا تذکرہ ہو سکتا ہے۔

اس زمانہ میں جدید یورپ کی ممتاز قومیں یعنی انگریز فرانسسی ہسپانوی، المانوی، ایتالوی، اعتبار سیاست ایسی حالت پر پہنچ گئی تھیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اس امر کا قوی احساس ہونے لگا تھا کہ میں ایک متحدہ قوم ہوں۔ میری طرز معاشرت ہمدانور میرے اغراض و مقاصد متحدہ ہوں، اور ان کو قرون وسطیٰ کے بین الاقوامی مجاہد کی قیود (جن کی تربیت میں یہ سن شعور کو پہنچتی ہیں) بہت ہی ناگوار معلوم ہونے لگی تھیں۔ ان معاہدہ میں پہلا تو وہی کلیسا تھا جس کی سیادت پاپائے روم کے ہاتھ میں تھی۔ دوسری سلطنت جس کا دعویٰ تھا کہ میں وہی رومی سلطنت

ہوں جس کے ماتحت جدید اقوام یورپ کے وحشی و غیر تمدن اجداد رہتے اور جس کا
 تمدن اور مذہب انہوں نے اختیار کیا تھا۔ تیسرا نظام زمینداری جس نے ایک شخص
 سے دوسرے شخص کو آفاقی و جاگزی کے بنائیت ہی پیچیدہ تعلقات میں وابستہ
 کر رکھا تھا۔ یہ تعلقات اکثر اوقات قومی حدود سے تجاوز کر جایا کرتے تھے۔ ان
 تینوں میں اس وقت سلطنت سب سے کم اہمیت رکھتی تھی۔ کیونکہ اس کے
 بین الاقوامی و مادی اب اس سے زیادہ نہ رہ گئے تھے کہ دیگر فرمانروا و اسلامی
 المانیہ کی سیادت کو رسمی طور پر مانستے رہیں، کیونکہ ان بادشاہوں کو یہ امتیاز ایک
 عرصہ و راز سے حاصل تھا۔ مگر جو ممالک براہ راست سلطنت کے ماتحت تھے یعنی
 جرمنی اور اٹلی ان کو اس دعوے نے ایک نظر سے دیکھا جائے تو نقصان پہنچایا
 ہے۔ ان ممالک کا ہر باشندہ چونکہ شہنشاہ کے علاوہ اور کسی کو اپنا سر دار اور بالادست
 نہ مانتا تھا۔ اس لئے یہاں کے باشندے اور ممالک کے تاجداروں کے مساوی
 تھے۔ یہ بات ان میں ایک مربوط قومی حکومت کے پیدا ہونے میں مانع آئی۔
 اور انیسویں صدی تک ان کو وہ قومی وحدت نہ حاصل ہو سکی۔ جو انگلستان
 و فرانس کو ایک عرصہ سے حاصل تھی۔

جس زمانہ کا اب ہم ذکر کر رہے ہیں اس زمانہ میں اقوام یورپ بین الاقوامی
 قیود سے تنگ آنے لگی تھیں۔ افراد میں بھی ایسی کچھ روح دوڑنی شروع ہو گئی
 تھی جس کی بنا پر ارسطو کا علمی اور کلیسا کا مذہبی اقتدار اب خوش آئند رہبر نہ معلوم
 ہوتا تھا۔ بالآخر اسی جذبہ نے قومی آزادی کے ولولے کے ساتھ مل کر وہ مذہبی
 تحریک پیدا کی جس کو بالعموم تجدید کہتے ہیں۔ اس تحریک کے دوران میں انگلینڈ
 اسکاٹ لینڈ جزیرہ نائے سوئڈن ناروے اور سوئٹزر لینڈ و جرمنی کے بعض حصوں
 سے باپائی سیادت کا خاتمہ ہو گیا۔ اور اس طرح سے یورپ کی مذہبی
 وحدت ٹوٹ گئی۔

فلسفہ کو اس عظیم الشان تحریک انتشار سے جو فائدہ ہوا ہے اس کی
 وجہ یہ نہیں ہے کہ نئے کلیسا ایسی تعلیم دیتے تھے جس پر قدیم کلیسا کی نسبت کٹر فلسفیانہ
 تنقید کی ضرورت ہوتی تھی۔ یا یہ کہ ان کے معلم اور حکام قدیم کیتھولک مذہبی پڑواؤں

کی نسبت کم متعصب تھے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید انقلاب سے جو قوت پیدا ہوئی اس میں مزید تغیر کو روکنے کی اس قوت کی نسبت کم طاقت تھی جو اتنی مدت سے انی جاتی تھی کہ انسان کے مافظ میں ایسا کوئی زمانہ ہی نہ تھا کہ جو اس کے خلاف ہو۔ خود اس تجدید کی تحریک کا بڑا سرگروہ مارٹن لوتھر (۱۴۸۳ء - ۱۵۴۶ء) جرمنی کا ایک باشندہ تھا۔ وہ مشہور مسئلہ جو اس کی تعلیم کا اصل اساس ہے یعنی یہ کہ انسان کی جزا و سزا کا فیصلہ صرف اس کے ایمان سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے اعمال سے دوپہلو رکھتا ہے۔ ایک طرف تو یہ فرد کی مذہبی زندگی کو ان احکام اور منازوں سے آزاد کر دیتا ہے جن کو کلیسا مقرر کرتا تھا یہ اس کو اس امر پر آمادہ کرتا ہے کہ صدق دل سے صرف خدایتعالیٰ کے ہوا عید پر بھروسہ کرے۔ دوسری طرف یہی عقیدہ لوتھر کے نزدیک انسان کو اپنی اندرونی حالت اور روحانی ترقی کے متعلق ایسے اضطراب و پریشانی سے نجات دیدیتا ہے جو خانقاہ کی مجرد و عزلت کی زندگی میں سب سے ضروری بات خیال کی جاتی تھی۔ اور جس کو قرون وسطیٰ کے لوگ صحیح اور سچی مسویانہ زندگی خیال کرتے تھے لیکن جس کو لوتھر نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر ضروری خیال کرنا چھوڑ دیا تھا۔ مجرد و عزلت کے ترک کرنے کے بعد خانہ دار و شہری کے معمولی فرائض انسان کے لئے کھلے ہوئے ہیں۔ یہی طبقہ انسانی فعلیت کے لئے طبیعت و فطرت کے مطابق اور لوتھر کے نزدیک اس میں اس کو بلا کسی دوسو اس کے حصہ لینا چاہیے۔

امول تجدید کو جب اس نظر سے دیکھا جائے تو یہ جس زمانہ میں رائج ہوا ہے اس کی نام حالت کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ اس زمانہ میں فرد آزادی کا طالب تھا۔ لیکن اس وقت وہ گزشتہ زمانہ کی طرح سے اس لئے آزادی کا طالب نہ تھا کہ اپنے باطن کی طرف نظر ڈالے۔ اور خود اپنے دل کے رازوں پر غور کرے۔ بلکہ اس وقت وہ اس لئے آزادی کا طالب تھا کہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں پر نظر ڈالے، اور ان طبقات سے بہرہ اندوز ہو جو باری تعالیٰ اور قدرت نے اس کے لئے جمیائے ہیں۔ کیونکہ اس وقت جدید یورپ کے سن بلوغ کے زمانہ میں اس کے سامنے ایسی دینا آ رہی تھی جو اس کے

عالم طفولیت کی نیکے مقابلہ میں وسیع تر افق اور بیشتر اسباب پیش رکھتی تھی۔ اس وقت اس میں شریک مل ہونا اور اس کے خیر و شر کے خطرات کو برداشت کرنا ہر انسان کا فرض معلوم ہوتا تھا۔ اور اس سے اعراض و گریز کر کے خانقاہ کے حجرے میں پناہ لینا بزدلی اور ناٹکری معلوم ہوتی تھی۔

افق میں وسعت اور اسباب پیش میں ازویاد کی اول تویہ وجہ ہوئی کہ مغربی یورپ میں یونانی کا ذوق تازہ ہو گیا۔ ترکوں کی فتوحات و رنجشوں نے ۱۷۵۲ء میں قسطنطنیہ کو فتح کر لیا تھا۔ نے یونانی ارباب علم و فضل کو انگلی میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ اور اب مغربی یورپ کے متعلمین براہ راست ان حضرات سے تعلیم پا سکتے تھے۔ اس سے علوم و فنون اور شعر و سخن کے خزانہ کھل گئے جو مغربی یورپ کی دنیا پر اب تک مسدود تھے۔ اب یہاں کے علما ان اصل کتابوں کو پڑھ سکتے تھے جن کے اب تک انھوں نے بغض و تراجیم کا مطالعہ کیا تھا۔ اب وہ بہت سی ایسی کتابوں کو پڑھ سکتے تھے جن کو انھوں نے مطلقاً نہ پڑھا تھا مثلاً اب افلاطون کے فلسفہ کا براہ راست مطالعہ کیا جاسکتا تھا، اور ارسطو کو خود اس کی اصل زبان میں قرون وسطی کے ماہیوں سے سہرا (خواہ وہ عربی ہوں یا لاطینی) دیکھ سکتے تھے۔ علاوہ بریں قدیم لٹریچر سے جو عجیبی پیدا ہوئی تھی وہ صرف یونانی کتابوں ہی تک محدود نہیں رہی۔ قدیم لاطینی مصنفوں کی وہ تصانیف جو پڑھی جا چکی تھیں ان کو اپنے زمانہ کی بہتر معلومات کی روشنی میں پھر پڑھا گیا۔ اور جن کتابوں کو پڑھ کر بھول چکے تھے ان کو پھر روشنی میں لایا گیا۔ قومیت کے نئے احساس کو قرون وسطی کے سیاسی نظریات (یعنی کل عیسائی دنیا ایک پوپ اور ایک شہنشاہ کے ماتحت ہو) کی نسبت قدیم یونان و روم کے خیالات زیادہ قابل قبول معلوم ہوتے تھے۔ اگرچہ قدیم زمانہ کی شہری حکومتوں کی بنا قومیت پر نہ تھی باریں یہ وہ مستقل و مطلق انسان جمہور نہیں تھے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی اغراض کی دشمنوں کی درست برو سے حفاظت کرتی تھی۔ آزاد قومی حکومت کا خیال سب سے پہلے شہزادہ نکولوشیولی (۱۶۶۹ء - ۱۷۲۶ء) کو آیا جس کو آرزو تھی کہ اس قسم کی ایک حکومت اپنے وطن اٹلی میں قائم ہوتی ہوئی دیکھے۔ یہی خیال

ایوانہ مدی بعد تھامس ہابز (۱۵۸۸ء - ۱۶۳۹ء) کے یوٹھین کو آیا ہے جو انگریزی
خانہ جنگی کے زمانہ میں ان اصولوں کو بیان کرتا ہے جن پر اس قسم کی حکومتوں کی
بنانا کام ہو سکتی ہے۔ اور کہتا ہے کہ زمانہ ان کو نہیں سمجھا اور کسی نہ کسی جیلہ سے
قوت قرار دیا کہ وحدت و قوت کو نقصان پہنچاتا رہتا ہے۔ شیولی اور ہابز
دونوں کے نزدیک یہ قوت عموماً ایک مطلق العنان پادشاہ کی حکومت ہوتی ہے
لیکن دونوں کے نزدیک یہ امر لازمی نہیں۔

لیکن اس زمانہ میں قدیم علوم و فنون ہی روخنہ میں نہ آئے تھے بلکہ
ابتدائی میسویت کا بھی واضح طور پر مشاہدہ ہو سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ مردہ
نہ بھی مہابد کی مخالفت پر آسانی سے تیار کئے جاسکتے تھے۔ اور سداً اس زمانہ
کو پیش کر دیتے تھے۔ جس زمانہ میں یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی تھی کہ
نذیب میسوی چونکہ مہبد سے سب سے زیادہ قریب ہے اس لئے یہ سب سے
خالص و صغی ہو گا۔

علاوہ بریں اچانے علمی کے زمانہ کے لوگوں کا حلقہ نظر اپنے آباد
اجداد کی نسبت مکان میں بھی اسی قدر وسیع ہو گیا تھا جتنا کہ زمان میں ۱۲۹۶ء میں
کولبس کے سفر نے یورپ کے لئے سمندر پار ایک نئی آباد دنیا منکشف کر دی تحقیق
وانکشاف کا عظیم الشان دور اس طرح سے جب ایک بار شروع ہو گیا تو اس نے
علم کی پیاس کو بجھا دیا۔ اور لوگوں کی امیدیں اس کے حصول کی نسبت زیادہ
ہو گئیں۔ ہر قل کے ستون یعنی آبنائے جبل طارق اب اس سمت میں باشندگان
یورپ کی حد نہ رہ گئی تھی چنانچہ فرانسس ہکن نے ۱۵۹۱ء - ۱۶۲۶ء میں جو اس زمانہ
میں انگریزی فلاسفہ کا سرگروہ تھا اپنی کتاب "فلسفہ کی تجدید عظیم" کا سرورق اس
طرح سے آراستہ کیا تھا کہ ایک جہاز پورے بادبان اٹھائے اس آبنائے میں
سے گذر کر مغربی سمندروں کی تحقیق کے لئے جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک تصنیف
کے لئے یہ عنوان بس قدر دلاویز ہے۔ مصنف نے اس کا تصور کبھی حصہ لکھا ہے
اس کو اس کے ختم کرنے کی توقع ہی نہ تھی۔ کیونکہ وہ اس میں ایک ایسا نیا فلسفہ
قائم کرنا چاہتا تھا جو مظاہر فطرت کے مطالعہ پر مبنی ہو۔ اور یہ مطالعہ بھی نئے

طریقہ سے کیا جائے۔

ان تمام وسائل میں جن سے احیائے علمی کے زمانہ کے لوگ ان حدود سے تجاوز کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں جن سے قرون وسطیٰ کا علم کائنات محدود تھا، جو شے ان کو سب سے زیادہ آگے لے گئی اور جو ان کے متاخرین کو سب سے زیادہ آگے لے جانے والی تھی، وہ ان کی یہی مظاہر فطرت کی طرف توجہ تھی۔ مظاہر فطرت کی طرف بنور متوجہ ہونا تحریک تجدید کے اوائل نہیں بلکہ اواخر مدارج کی خصوصیت ہے۔ خصوصاً سولہویں صدی کے قرون وسطیٰ میں منطق، البعد الطبیعیات و دنیاات کے مقابلہ میں علم طبیعی سے ہمیشہ غفلت برتی جاتی تھی۔ روجر بیکن جیسے اشخاص جنہوں نے مطالعہ فطرت کو اپنا بڑا شغل قرار دیا تھا، جو اس امر پر زور دیتے ہیں کہ اس کی طرف زیادہ توجہ کرنی چاہئے ان پر الحاد کا شبہ کیا جاتا تھا۔ عوام اس قسم کے اشخاص کو جادوگر خیال کرتے تھے۔ اور یہ کہتے تھے کہ یہ لوگ نابالک ارواح سے ساز باز رکھتے ہیں۔ روجر بیکن تو فریبیسی فرقہ کا درویش تھا۔ ڈومینی فرقہ کے درویش البرٹ لیگنس جو تھا س ایگو ناس کا استاد اور کلیسا کے نزدیک مقدس البرٹ کے لقب سے سوزن تھا وہ بھی عوام کے قصے کہانیوں میں اپنے علم طبیعی میں مشہور ہونے کی بنا پر جادوگر کی حیثیت سے جگہ پاتا ہے۔ اس واقعہ نے کہ اس زمانہ میں اختیاری علوم کے نامندے جہوں و کیمیا گمہ ہوا کرتے تھے، جو معمولی دھاتوں سے سونا بنانے کی فکریں بہا کرتے تھے اور اپنی طرق و تدابیر کو بہت چھپا کر لکھتے تھے لوگوں کے ذہنوں میں اور بھی اس بات کو جادو یا کہ اعمال طبیعی کے علم اور مخفی و پراسرار ذرائع سے دنیاوی اغراض کے حصول میں کوئی تعلق ہے۔

فریبیسیں لیکن ایسی تحقیقات کے ذریعہ سے جن میں سے بعض ہمنوں کے تجربات کی طرح سے اختیاری ہوں، مگر اس کے ساتھ ہی عام ادہام سے پاک ہوں اور فوری فائدہ ان سے مقصود نہ ہو، فطرت پر انسانی حکومت کے اقتدار کو بڑھانا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک اس حکومت سے مستغنی ہونا بنی نوع انسان کی اصل وجہ ملکیتی ہے۔ لیکن انسان نے بجائے اس کے خدا کے احکام پر قانع رہے۔ اور انھیں پرمل پیرا ہو جس کو بائبل کے قصہ میں شہر

خیر و شر کا پھل کھانا لگایا ہے) اپنے لئے فلسفہ اخلاق سے قانون بنانے کی بے سود
 دہے ہو وہ کوشش کی۔ اور اس طرح سے اپنے اصلی فرض یعنی فلسفہ طبیعی کے
 مطالعہ سے روگردان ہوا۔ فطرت کا مطالعہ یا فلسفہ طبیعی اس کے نزدیک خداوند
 عالم کی مناعی و صورت گری کی ترجمانی ہے۔ اور اس کے ذہن میں کائنات
 کی طبعی تمثال قائم کرتا ہے، بالفاظ دیگر اس سے انسان کو فطرت کی کار فرمایوں
 کے اسرار معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ یہ اس کا مقابلہ کر سکے۔
 انسان کو جو فطرت کا مقابلہ کرنے میں ناکامی ہوئی ہے، اور جس کی بنا پر یہ
 مشہور چلا آتا ہے کہ کیمیاوی تراکیب کے اعمال انسانی نقل کی دسترس سے
 باہر ہیں، اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم نظریات فطرت محض سطحی تھے۔
 اور ان کے حقیقی اسرار کی تک نہ پہنچے تھے۔ لیکن انسان اگر عرف ریزی کرے
 تو وہ فی کی کمی نہیں، یعنی اگر پر فوراً شائدہ اور باقاعدہ اختیار سے انسان
 استقلال کے ساتھ کوشش کرتا رہے تو اس کے رازوں سے واقف ہو کر ان کو
 اپنے لئے مفید مطلب بنا سکتا ہے۔ گویا اس کے لئے ایک نیا طریقہ تحقیق ضروری
 ہے۔ اور اس کے مہیا کرنے کی نیکن نے اپنی کتاب "نودم ارنیم یعنی آلہ نو" میں
 کوشش کی ہے۔ یہ آلہ نو قدیم آلہ یعنی ارسطو کے مجموعہ منطق کے مقابلہ میں تیار کیا
 گیا تھا، جس کے متعلق اب تک یہ مشہور تھا کہ استدلال میں کام لےنے کا صحیح آلہ ہے۔
 اور انسان کسی نئے نئے متعلق بھی کیوں نہ بحث کر رہا ہو وہ اس سے کام
 لے سکتا ہے۔

لیکن کتاب ہے کہ فطرت اس قدر مجیدہ واقع ہوئی ہے کہ وہ قیاس سے
 سادہ و سہل طریقہ کے قابو میں نہیں آسکتی۔ قرون وسطیٰ میں قیاس کے ذریعہ سے بحث
 باعث کرنا، طلبہ کو ریفریویشن کی اساو کا شوق کر دیتا تھا، اور فطرت کی باریکیوں
 کو سمجھنے کے لئے یہی طریقہ کافی اور سنیٹاک سمجھا جایا کرتا تھا۔ لیکن قیاس میں صرف
 مسئلہ مقدمات سے نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ عملی طور پر مقدمات مسئلہ عملی تجربہ کی
 عاقلانہ تعلیمات ہوتی تھیں۔ یا ارسطو یا اور کسی مستند مصنف کے دعوے ہوتے تھے
 جن پر محض اس اصول کی بنا پر کہ کوئی علم اپنے اصول موصوفہ پر اعتراض نہیں

کر سکتا دوبارہ غور نہ کیا جاتا تھا؛ مذکورہ بالا قاعدہ کلیہ ارسطو کے ایک اصول کی تحریف ہے جس سے دراصل وہ یہ ظاہر کرنا چاہتا تھا کہ ہر متنازعہ علم اپنا عظیمہ موضوع رکھتا ہے۔ مثلاً علم حساب کا موضوع اعداد ہیں، علم ہندسہ کا موضوع اشکال فی المكان ہیں۔ اس علم میں ہمارے استدلالات کو اس دائرہ کی حد سے تجاوز نہ کرنا چاہیئے۔ ورنہ یہ مبہم تمبیہات میں گم ہو کر رہ جائیں گے۔ ارسطو نے اس حقیقت پر زور دے کر علوم کی نہایت ہی اہم خدمت انجام دی تھی۔ لیکن سیکن کی رائے میں اس کا اصول اس طرح سے استعمال ہوا ہے جن سے ان اعتقادات پر جو فطرت کے متعلق مسلم ہیں آزادانہ تنقید رک گئی ہے۔ یہ اعتقادات باوجود اس کے کہ اکثر لغو اور نہایت ہی قابل اعتراض ہوتے ہیں مگر پھر بھی طلبہ کے ذہنوں کو اس قدر یک رخ کر دیتے ہیں کہ جو واقعات ان کے خلاف ہوتے ہیں وہ ان کی طرف توجہ ہی نہیں کرتے۔ لیکن یہ چاہتا ہے کہ محقق ہر قسم کے واقعات کی طرف متوجہ ہو۔ وہ فطرت کی حکومت میں خدا کی حکومت کی طرح سے داخل ہوتا ہے اور اس میں اس کو بچہ کی طرح سے سیکھنے اور سبق حاصل کرنے کے لئے داخل ہونا چاہیئے۔ نہ کہ سبق دینے اور حکم لانے کے لئے۔ فطرت اسی صورت میں سمجھ ہو سکتی ہے کہ اس کی تابعداری و اطاعت کی جائے۔ نیز اس کو انفرادی اور متفرق کوششوں سے بھی سمجھ سکیں کر سکتے۔ اکثر انکشافات و تحقیقات صرف اس لئے ضائع ہو جاتے ہیں کہ ان کے محفوظ رکھنے کا کوئی انتظام نہیں ہوتا۔ جب تک کہ واقعات کے باقاعدہ طور پر جمع کرنے اور محفوظ رکھنے کا انتظام نہ ہوگا اس وقت تک کسی ایسے فلسفہ کی توقع کرنا جو صحیح معنی میں مبنی بر فطرت ہو محض لا حاصل ہے۔ اور اس کے لئے اتنے مصارف کی ضرورت ہے جن کا انفرادی طور پر انتظام نہیں ہو سکتا۔

ان خیالات میں سیکن سے علم طبیعی کی ضروریات اور اس کی آمدہ امیدوں کے متعلق ایک حقیقی بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ اور جس فصاحت و بلاغت کے ساتھ اس نے ان کو بیان کیا ہے اس سے آئندہ نسل میں رابرٹ ہائل (جو علم کمپیوٹر کا باپ خیال کیا جاتا ہے) اور رائل سویمنٹی کے دیگر بانیوں کو متاثر کیا۔ لیکن نہ تو ان لوگوں اور نہ کسی اور محقق نے بالتفصیل اس طریقہ پر

عمل کیا ہے جو یکن نے پیش کیا تھا۔ وہ اس طریقہ کو "حقیقی استقراء" کہتا ہے۔ استقراء کا موصوفہ قیاس سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ استقراء ایسا عمل ہے جن میں چند (اور اگر ممکن ہو تو تمام) جزئی اشکال لی جاتی ہیں۔ اور ان سے ایک کلیہ قاعدہ کا استنباط کیا جاتا ہے۔ برخلاف قیاس کے کہ اس میں نتیجہ کلیات سے مستنبط ہوتا ہے۔ لیکن یہ جانتا تھا کہ قیاس کے پہلو بہ پہلو ایسا طریقہ ایجاد کرے جو علوم خارجی کی ضروریات کے لئے زیادہ موزوں ہو یعنی اس میں استدلال کا آغاز مسلمات سے نہیں بلکہ واقعات سے کیا جائے۔ اس کی اس نئی استقراء میں قدیم استقراء کے برخلاف مثلہ ایجابیہ کی نسبت مثلہ سلبیہ کا زیادہ لحاظ کیا جاتا تھا، یا بالفاظ جان اسٹوارٹ مل (جس نے ۱۸۴۲ء اپنی کتاب نظام منطق میں علوم کی حقیقی ترقی کی روشنی میں یکن کے طریقہ استقراء کی اصلاح کی کوشش کی تھی) جن واقعات میں کہ منظر زیر تحقیق موجود ہوں ان کی نسبت ان واقعات کا زیادہ لحاظ کیا جائے جن میں کہ منظر زیر تحقیق مفقود ہو۔

علوم طبیعی میں یکن کا طریقہ استقراء بہت ہی عام معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی ان کا طریقہ اس حد تک تو یکن کے طریقہ کے مطابق ہے کہ ان میں واقعات سے آغاز ہوتا ہے۔ مثلہ سلبیہ پر نظر رکھی جاتی ہے۔ اور تجربہ کے مجموعی نتائج کو ماقاعدہ طور پر کام میں لایا جاتا ہے۔ لیکن ان میں وہ خاص طریقہ استعمال نہیں ہوتا جس کو یکن اپنے "دوم آرگٹیم" یا "آلٹو" میں قائم کرتا ہے۔ اس لئے یکن نے محققین فطرت کے لئے ایک ایسا قطعی اور ناقابل خطا طریقہ ایجاد نہیں کیا جیسی کہ اس کو توقع تھی۔ اس کو اس کام کی کثرت و اہمیت کا صحیح اندازہ نہ تھا جو ان کے سامنے تھا۔ خود اس نے طبیعی سلوات کے ذخیرہ میں کوئی اہم بالشان اضافہ نہیں کیا۔ حقیقت اصلی کی نوعیت کے متعلق جس قدر مسائل ہیں اور جن کو ہم فلسفہ سے مخصوص سمجھتے ہیں ان سے اس کو کوئی خاص دلچسپی نہ تھی بلکہ اس نے علوم طبیعی کے شاندار مستقبل اور حقیقت کے اعلان کرنے میں کہ مظاہر فطرت کے حقیقی اور ترقی کنناں مطالعہ کے بغیر فلسفہ کم از کم نیم گرسہ تو ضرور رہ جائے گا بیان و ذہن کی عجیب و غریب قوتیں صرف کی ہیں۔ اس نے خود جو اپنی حالت بیان کی ہے اور غالباً تاریخ فلسفہ میں اس کی حیثیت بیان کرنے کے لئے اس سے بہتر الفاظ میر نہیں آ سکتے۔ وہ کہتا ہے کہ میں تو ایک نئے دور

کی سنادی کرنے والا ہوں اور یہی وہ فی الحقیقت تھا بھی۔

لیکن کے زمانہ میں علوم طبیعی میں بہت کچھ ترقی ہوئی۔ لیکن ان کا سب سے بڑا کامی اس ترقی کے نمایاں نتائج کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔ اپنے ہم وطن ولیم گیلبرٹ (۱۵۴۰ء - ۱۶۰۲ء) جو علوم برق و مقناطیسیت کا موجد ہے، کا وہ زیادہ تر بڑے الفاظ میں ذکر کرتا ہے۔ دوران خون کی اصلی نوعیت کے متعلق خود اس کے معائنہ و طبیب ولیم ہاروے (۱۵۷۸ء - ۱۶۵۶ء) نے جو عظیم الشان انکشاف کیا تھا وہ اس کو نظر انداز کرتا ہے۔ اس کے اس متکبرانہ انداز ہی کی وجہ سے طبیب نہ کو نظر آگیا کرتا تھا کہ لیکن تو فلسفہ لارڈ جانسلر (جس عہدہ پر لیکن اس وقت فائز تھا) کی طرح سے لکھتا ہے۔ اُس نے وہ نظریہ بھی تسلیم نہ کیا جس کی کامیابی نے سب سے زیادہ کائنات کے متعلق قرون وسطیٰ کے خیال کو ہم سے بےید اور ہمارے لئے عجیب و غریب کر دیا ہے۔ اس نظریہ کو پولینڈ کے باہر ریاضی کوئس کا پرٹیکس نے ۱۵۴۳ء میں پیش کیا تھا۔ اور اس کی بعد میں دور میں کے انکشافات سے تصدیق ہو گئی۔ دور میں لیکن کے زمانہ ہی میں ایجاد ہو گئی تھی۔ اس کا موجد اٹلی کا باشندہ گلیو گلیلی (۱۵۶۴ء - ۱۶۴۲ء) ہے جس کا طریقہ تحقیق اب عام طور پر لیکن کے طریقہ تحقیق سے افضل خیال کیا جاتا ہے۔ خصوصاً اس کا وہ حصہ جس میں وہ یہ بیان کرتا ہے کہ علوم طبیعی کی ترقی میں ریاضی استدلال ضروری ہوتا ہے۔ کا پرٹیکس کا نظریہ یہ تھا کہ زمین روزانہ اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اور یہ کہ سیارے زمین کے گرد نہیں بلکہ سورج کے گرد گھومتے ہیں۔

اگرچہ اس نظریہ کا وجود قدیم زمانہ میں بھی ملتا ہے لیکن اس زمانہ میں یہ کبھی کامیاب نہیں ہوا۔ کیونکہ اس وقت اس کی تصدیق و توثیق کے لئے دور میں موجود نہ تھی۔ قرون وسطیٰ میں اس کے زندہ ہو جانے کا اس وجہ سے احتمال نہ تھا کہ اس کے مخالف جو افترافیہ ہے جس کی رو سے زمین ساکن و بے حرکت ہے اور آسمان اس کے گرد گھومتے ہیں، اس کی نہ صرف ظاہری حواس اور کتب مقدسہ سے تصدیق ہوتی تھی، بلکہ ارسطو و بطلمیوس دونوں اسی کے موافق تھے۔ بطلمیوس دوسری صدی مسیحی میں گزرا ہے، اور اس کی کتاب سہ الجسطی ہی صرف ایسی کتاب تھی جس پر قرون وسطیٰ کے علماء کی فن ہیئت کی معلومات مبنی تھیں۔

سائینس کے نظریہ کو لیکن نے تو رد کر دیا تھا۔ لیکن اس کے ہم عصر
 مارٹین بورنو (۱۵۸۸ء - ۱۶۴۴ء) نے نہایت ذوقِ شوق کے ساتھ قبول کیا۔
 اس کو لانتنا ہی کائنات کی آزادی پر خوشی ہوئی۔ اور ایسا معلوم ہوا کہ اب
 یہ قدیم قیود و امتیازات سے آزاد ہونے لگی ہے آسمان و زمین کا وہ امتیاز
 جو نہ ہب عیسوی اور فلسفہ ارسطو دونوں کے یہاں تھا اس امتیاز کے
 ساتھ ہی محو ہو گیا۔ کہ زمین ساکن ہے اور آسمان اس کے گرد گھومتے
 ہیں۔ اب زمین و آسمان میں کوئی ایسا بڑا فرق نہ رہ گیا تھا جس کی بنا پر اس
 کو کچھ مقدس و محترم سمجھا جائے۔

جن لوگوں کو اس امر کا خوف ہوتا تھا کہ انسان اور اس کے
 قیام گاہ کے مابین طبعی علایق میں اس قسم کا انقلاب مذہبی خیالات کو
 متاثر کئے بغیر نہ رہے گا، کیونکہ کتب مقدسہ سے ہر جگہ قدیم
 ہی نظریہ کی تائید ہوتی ہے، انہوں نے اس نظریہ کی مخالفت کے
 بغیر دم نہ لیا۔ بروٹوس نے اس نئے نظریہ کو تسلیم کر لیا تھا۔ اور اس کی
 بنا پر ولیرانہ نظریات قائم کرنا چاہتا تھا۔ اس سے مواخذہ کیا گیا، اور سنہ
 ۱۶۲۳ء میں ان کو یزیشن کے فیصلہ کے بموجب روم میں اسے جیتے جاگتے کو جلا دیا
 گیا۔ اسی عدالت نے سن رسیدہ گلیلو کو اس امر پر مجبور کیا کہ وہ
 زمین کی حرکت کے نظریہ کو بدعت قرار دے۔ اس کے متعلق ایک افسانہ
 مشہور ہے لیکن بے محض افسانہ ہی، اور وہ یہ کہ جب یہ مشہور عالم ہیئت اس سے
 انکار کرنے کے بعد زمین پر سے اٹھا ہے تو کہنے لگا ”ہاں ہاں یہ حرکت کرتی
 ہے“ اس میں شک نہیں کہ اس شخص کے اصلی خیالات کے متعلق صحیح ہے
 جس کے متعلق یہ مشہور ہے، اور ان جذبات کا صحیح آئینہ ہے جو پشہا پست کے
 بعد جب لوگ اس انکار کے قصہ کو پڑھتے ہیں تو ان کے دل میں گزرتے ہیں۔
 ان کو یزیشن کے مظالم اس صداقت کی ترقی کو نہ روک سکے، جس کے اعلان
 کی ان کے ذریعہ سے مخالفت کی گئی تھی۔ مگر ہے ان کی بنا پر نفس حکماء و فلاسفہ
 الفاظ کے استعمال میں احتیاط سے کام لینے لگے ہوں، لیکن اس دن سے آج تک

کوئی فلسفی ایسا نہیں گزرا ہے جس کو اس امر کے حلقہ میں کوئی شک ہو کہ
زمین روزانہ اپنے محور کے گرد اودھالا نہ سو درج کے گرد حرکت کرتی ہے۔ یہ
مقیدہ کہ زمین اپنی جگہ پر قائم ہے اور کچھ تیار ہے اس کے گرد گھومتے ہیں ہمیشہ
کے لئے مردہ ہو گیا۔

باب ۷

ڈیکارٹ اور اس کے متاخرین

اب ہم اپنی تاریخ میں ایسی نوبت پر پہنچ گئے ہیں جس میں آسمان زمیں کی ایسیج جس پر انہی صدیوں سے انسانی زندگی کا ڈراا ہو رہا تھا ایک ایسی معلوم ہوئی کہ گویا یہ محض تھیسٹر کا فربہ نظر تھی۔ جو اگر ذرا ناظر اپنی جگہ بدل دے تو فوراً رافع ہو جائے۔ زمین جس کے متعلق اب تک یہ خیال تھا کہ یہ کسی طرح حرکت نہیں کر سکتی اس کے متعلق معلوم ہوا کہ ہمیشہ سے گردش میں ہے۔ برخلاف اس کے سورج جس کے متعلق شعرا قرنها قرن سے یہ گاتے پلے آتے تھے کہ یہ اپنے کمرے سے نکل کر آسمان کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھر لگتا ہے۔ اس کے متعلق جہاں تک کہ اس کے روزمرہ کے معمول کا تعلق ہے یہ ثابت ہوا کہ یہ اب تک اپنی جگہ پر ساکن تھا۔ ایسے زمانہ میں اگر فرانس کے باشندہ ریسی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) کے تھیسٹس ذہن نے یہ محسوس کیا ہو کہ اب تک جو کچھ یقین رہے ہیں وہ اس وقت تک غیر یقینی ہیں جب تک کہ ان میں سے ہر ایک کو شک کی کسوٹی پر نہ جانچ لیا جائے تو کچھ یقین نہیں ہے۔

چنانچہ ۱۶۱۹ء اس نے شک کو جہاں تک کہ ہو سکا موقع دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے ایک شے ایسی ملی جس کے متعلق شک نہ ہو سکتا تھا اور یہ خود اس کا وجود تھا۔ کیونکہ شک کرنے کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ انسان سوچے اور

سوچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا وجود ہو۔ اس لئے یقین کی اصل اساس یہ ہے کہ میں سوچتا ہوں لہذا میں ہوں۔ لیکن یہ بات میں ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ جس شے کو وہ اس طرح سے ناقابل شک یا نام ہے وہ خود اس کا وجود ذات شکر کی حیثیت سے ہے۔ نہ کہ ایک خاص انسان کی حیثیت سے جو ایک خاص وضع کا جسم رکھتا ہے۔ ایک خاص تاریخ کو پیدا ہوا ہے وغیرہ۔ ڈیکارٹ یہ ہرگز نہ کہتا کہ مجھے اتنا یقین ہے جتنا کہ اس وقت اپنے یہاں ہونے کا، بلکہ وہ صرف یہ کہتا کہ مجھے اتنا یقین ہے کہ جتنا کہ اپنے سوچنے کا۔ کیونکہ اپنی وضع جسمانی کے متعلق دھوکہ ہو سکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ مجھے اپنے جسم ہی کے متعلق دھوکہ ہو سکتا ہے۔ گرا اپنے سوچنے اور مصروف فکر ہونے کے متعلق دھوکہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ڈیکارٹ لفظ فکر میں ہر قسم کے ذہنی اعمال داخل سمجھتا ہے۔ جن کا مجھے شعور ہو سکتا ہے۔ لیکن میں اس سے آگے بڑھ سکتا ہوں۔ یہ اپنا احساس جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ جب میں اس پر غور کرتا ہوں تو ایسی ذات کا احساس معلوم ہوتا ہے جو ایک غیر مکمل و محدود و متناہی معلوم ہوتی ہے۔ پس اس کے لئے کسی ایسی شے کا تصور بھی لازمی ہے جو غیر محدود و مکمل ہے۔ جس کے ساتھ میں اپنی ذات کا مقابلہ کرتا ہوں اور اپنے آپ کو اس سے کمزور و ناقص پاتا ہوں۔ یہاں ہم کو لفظ تصور اس معنی میں نظر آتا ہے۔ جس معنی میں کہیں سے ہم عام طور پر واقف ہیں۔

اس لفظ کے یہ معنی کیونکر ہو گئے جن میں اور ان معنی میں جو ہم نے اس کے افلاطون کے فلسفہ میں دیکھے تھے زمین و آسمان کا فرق ہے۔ مختصر اس کی توجیہ یہ ہے کہ ایمان ثابتہ جو صحیح معنی میں معروف علم ہیں جن کو افلاطون مثال یا تصور کہتا ہے ان کو بعد کے ارباب فکر اور بالخصوص آگسٹائن جو سوائے خدا اور کسی شے کو قدیم نہ مانتا تھا خدائے تعالیٰ کے افکار ابدی سمجھنے لگے تھے اور یہ کہتے تھے کہ ان کو ہمارے معروضات تجربہ سے ایسی ہی نسبت ہے جیسی مصور کے ذہن کو تصویر سے ہوتی ہے۔ ”افکار باری تعالیٰ“ سے سولہویں صدی میں اس لفظ کے

معنی کو اور وسعت دی گئی۔ کیونکہ اس زمانہ میں اسطو کے طعی اقتدار کے خلاف عام بغاوت ہو رہی تھی اس لئے جس لفظ کو اس نے ترک کر دیا تھا اب اس کو اختیار کیا گیا۔ اور اس کے مفہوم میں ذہن انسانی کے افکار کو بھی داخل کر لیا گیا۔ اب یہ لفظ ان معنی کی جگہ لینے لگا جو قرون وسطیٰ میں لفظ نوع کو حاصل تھے۔ یعنی قسم کے معنی میں نہیں جو اس کے اب معنی ہیں بلکہ ایسی شے کے معنی میں جو ہمارے اذہان اور اشیائے عالم کے امین واسطہ ہوتی ہے، اور جس کا اذہان کو وقوف ہوتا ہے۔ اور جو ان میں ان اشیاء کی نمایندگی کرتی جو عالم میں اس سے ملحدہ و مستقل اپنا وجود رکھتی ہیں۔

لفظ تصور کو ڈیکارٹ اور (اس کا انگریز ہم عصر) ہابس اسی معنی میں استعمال کرتے تھے لیکن ہابس کو ڈیکارٹ سے اس بارے میں اتفاق نہ تھا کہ ہم کو مکمل ملائندہ ذات کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہابس لفظ تصور سے کچھ ایسی شے مراد لیتا ہے جو آلات حس پر ان کے کسی معروفی کے ارتسام کا نتیجہ ہو۔ اس کو کسی ایسی اہدی قوت کے تسلیم کرنے میں تکلف نہ تھا، جو، ان تمام امور کی جو دنیا میں وقوع پذیر ہوتے ہیں علت ہو اور جس کو انسان خدا کہہ سکتا ہو۔ لیکن اس قوت کے صرف افعال ہمارے جو اس کو متاثر کرتے ہیں۔ اور انہیں کے ہمارے اذہان میں تصورات ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کا ان افعال و نتائج سے ملحدہ ہم کو کوئی ممیز تعلق و تصور نہیں ہو سکتا۔ ڈیکارٹ کا اور خیال تھا۔ وہ کہتا ہے اور بھی ایسی چیزیں ہیں جن کا ہم کو اس معنی میں تصور ہو سکتا ہے۔ کہ اس کا تعلق بالکل واضح ہوتا ہے۔ لیکن اس کی ہم اپنے ذہن میں اتنی وضاحت کے ساتھ مثال قائم نہیں کر سکتے مثلاً ہزار غلموں کی شکل۔ ذات کامل کا ہم کو قطعی اور اس معنی میں واضح تصور ہوتا ہے، اگرچہ یہ مفصل نہیں ہوتا۔ مگر اس تصور کے متعلق یہ سببی فرض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ خود ہماری ذات سے نکلا ہے جس کو ہم جانتے ہیں کہ ناقص ہے۔ بلکہ ہم کو اپنی ذات ناقص معلوم ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس کمال کا وقوف ہوتا ہے۔ اس کی موجودگی کی یہ فرض کئے بغیر توجیہ نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ایک ایسی شے کا وجود ہے جو اس وجود کی صداقت ہے۔ چنانچہ ڈیکارٹ کا اس لالہ ہے کہ ذات کامل کے

تصور کا وجود ہی سب سے زیادہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس قسم کی ایک ذات فی الواقع موجود ہے۔ کیونکہ اگر مجھے کسی اور ذات کا تصور ہو تو اس کے شعلق یہ خیال کرنے میں کہ اس کا وجود ہو تو سکتا ہے لیکن فی الواقع نہیں ہے۔ کوئی تناقض لازم نہیں آتا۔ لیکن ایسی کال ذات کا تصور جو فی الواقع موجود نہ ہو اسی قدر خود اپنی تنقیض کرتا ہے جتنا کہ بغیر وادی کے پہاڑی کا تصور یا ایسے شعلت کا تصور جس کے زاویوں کا مجموعہ دو قانوں کے برابر نہ ہو۔ کیونکہ یہ ایسی ذات کال کا تصور ہوگا جو اپنی حقیقت نہ کہنے کی بنا پر ناقص ہوگی۔

وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے شعلق اس دلیل کو بالعموم دلیل وجودیاتی یا Ontological argument کہتے ہیں اگرچہ اس دلیل کے شعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے وجود باری تعالیٰ کے اثبات ہوتا ہے۔ لیکن ہیں یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ خود اس دلیل سے اس ذات کے وجود کا اثبات ہوتا ہے۔ جو ہم بالعموم لفظ باری تعالیٰ سے سمجھتے ہیں یعنی ایسی ذات جس سے عبادت و وصل کا شعلق ہے۔ اس دلیل سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ اس سے کچھ مختلف ہے۔ اول تو اس دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہیں اپنی ذات کے ناقص و محدود ہونے کا جو شعور ہوتا ہے اس میں ایک غیر محدود و کال ذات کا شعور مضمر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ دلیل ایسے یقین کو نہایت ہی دلنشین پیرایہ میں ظاہر کرتی ہے جس کو شدید سے شدید تشکیک و اربابیت بھی سے دل سے نظر انداز نہیں کر سکتی اور وہ یقین یہ ہے کہ ہر قسم کا فکر و شعور کسی واقعی و حقیقی شے ہی کا فکر و شعور ہو سکتا ہے۔ اس بارے میں جب ہم سے غلطی ہوتی ہے تو اس غلطی کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ ہم کو کسی غیر حقیقی شے کا شعور ہوتا ہے۔ بلکہ ہم غلطی سے ایک حقیقی شے کو دوسری حقیقی شے یا دو حقیقی چیزوں کو اکٹھا سمجھنے لگے ہیں حالانکہ دونوں ملحدہ ملحدہ ہوتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں ملحدہ ہوتی ہیں۔ اور ہم ان کو اکٹھا سمجھنے لگے ہیں۔

ڈیکارٹ کے نزدیک اس قسم کی غلطی کا باعث ہمیشہ ایک حد تک خود رانی خود سری ہوتی ہے۔ جب انسان کو فی الحقیقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دو صورتوں میں سے کونسی صورت کو اختیار کرنا چاہئے تو وہ اس کی بنا پر فیصلہ کرتا ہے۔

علاوہ میں اگر ہم میں حقیقی علم اور اس کے عکس میں تمیز کرنے کی قابلیت نہ ہو تو ہم اس قسم کی غلطیوں سے نہ بچ سکیں اور نہ ہی ہو جانے کے بعد ان کی اصلاح کر سکیں۔ ڈیکارٹ کی رائے میں اس قسم کی قابلیت انسان میں ہوتی ہے جب ہمارے اور اک ظاہر و واضح ہوتے ہیں جب ان چیزوں میں جن کا ہم کو اور اک ہوتا ہے کسی قسم کا ایہام نہیں ہوتا اور ہمیں اس امر کا بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ اس وقت ہم پر ظاہر ہے اس کے علاوہ ہمارے سمروض اور اک میں کوئی شے نہیں ہے تو اس وقت اگر کسی قسم کا شک رہ جاتا ہے تو وہ اس امر کا کہیں ہم کو کسی ایسے شیطان فبیث نے دھوکہ میں نہ مبتلا کر دیا ہو۔ جس کو محض ہمارے گمراہ کرنے میں مزا آتا ہو۔ جب ہم کو وجود باری تعالیٰ کا یقین ہو جاتا ہے تو یہ شک بھی رفع ہو جاتا ہے۔ وہ ذات کامل ہے اور اس کا ہم کو اس وقت تک تصور نہیں ہو سکتا۔ جب تک ایسی کوئی ذات فی الواقع موجود نہ ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ کے کمالات میں صداقت بھی ایک لازمی جزو ہے۔ لہذا اس کی صداقت سے جو شے ہم پر واضح ہوگی وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے قطعی ہوگی۔ ہم اس استدلال میں کمزوریوں کی تلاش نہ کریں گے بلکہ یہی ذہن نشین کر لینے پر اکتفا کریں گے کہ اس طریق پر ایک ایسے واضح و علی علم کی شہادت ملتی ہے، جیسا کہ علوم ریاضیہ سے حاصل ہوتا ہے (جن کا کہ ڈیکارٹ بہت بڑا ماہر تھا) کہ ذات باری بہ بہمہ وجود ذات کامل ہے اور یہ بات خود اس علم کے اندر مضمحل ہوتی ہے۔ جو انسان کو خود اپنے وجود کا ایک ذی فکر ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اور اگر کسی کو اپنے وجود ذی فکر کے متعلق شبہ ہو تو اس کا یقین اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ وہ خود اپنے متعلق شک کر دیکھے۔

ڈیکارٹ ذہن شکر کو ایک ناقابل شک واقعہ قرار دیکر اس کو فلسفہ کا نقطہ آغاز بناتا ہے۔ اور یہ سوال بعد میں طے کرنے کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ کہ آیا خارج میں بھی کوئی شے اس کے ان تصورات کے مطابق ہوتی ہے جو بادی النظر میں اس کا جزو معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح سے اس کا (اور دور حاضر کا بیشتر) فلسفہ قدیم فلسفہ سے بالکل متباہن و ممیز معلوم ہوتا ہے۔ فلاسفہ یونان کے متعلق بالعموم

کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے عالم کے وجود حقیقی کو جس میں ذہن ہی شامل ہے ناقابل شک قرار دیدیا تھا۔ اور ان کے نزدیک ذہن کا فرض عالم کو سمجھانے میں گو وہ انجام دیتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ وہ یہ کہتے تھے کہ بہت سی چیزیں حقیقی معلوم ہوتی ہیں جو دراصل نہیں ہیں لیکن بعض چیزوں کو وہ بلاشک و شبہ حقیقی سمجھتے تھے۔ قرون وسطی کا فلسفہ گو مسیویت کے زیر اثر تھا اور مکن ہے اسی بنا پر یہ روح انسانی کو مخلوقات میں سب سے بلند پایہ سمجھتا ہو، اور بلکہ یہ تو اس میں سمجھائی جاتا تھا کہ عالم طبیعی تمام کا تمام انسان کے لئے بنا ہے (حالاںکہ یہ اس بارے میں ارسطو سے انحراف کرتا ہے) مگر ان سب باتوں کے باوجود اس نے اس موردی تعین سے انحراف نہیں کیا کہ ذہن انسانی کے علاوہ اور تمام چیزوں کا وجود ناقابل شک ہے۔ ڈیکارٹ اپنے ذہن کے وجود کے علاوہ اور تمام چیزوں کو مشکوک قرار دیتا ہے، اور اس طرح سے یہ قدیم فلسفہ سے ایک نکتہ جدا ہو جاتا ہے۔ نہ ہی اس وجودیاتی دلیل کی امداد کے بغیر وہ اپنے آپ کو قریشک سے نکال سکتا جس نے اس کو ذات باری کا اس بنا پر یقین دلایا کہ ذات متشکر ہونے کی حیثیت سے خود اس کا وجود ذات باری کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی سے دنیا کا وجود بھی قطعی ہو گیا۔ کیونکہ یہ اس کے واضح دلی تصورات کے مطابق ہے۔ اس دلیل کے بغیر اس کو ذہن متشکر کے وجود کے علاوہ اور کسی شے کے وجود کا یقین بھی نہ ہوتا۔

اس دلیل کو قرون وسطی کا قدیم ترین اور سب سے بڑا فلسفی ایسکلم رجو ۱۰۹۳ء سے ۱۱۰۹ء گینٹربری کا اسقف اعظم رہا ہے پہلے ہی بیان کر چکا تھا لیکن چونکہ قرون وسطی کے ارباب فکر اس بارے میں قدامت سے عموماً نہ ہوئے تھے کہ ذہن کے علاوہ اور تمام عالم حقیقہ موجود ہے اس لئے انھوں نے اس کی اہمیت کو نہ سمجھا۔ اسی لئے قرون وسطی میں کبھی اس نے اس قدر توجہ کو اپنی طرف منصف نہیں کیا جتنا کہ دور جدید میں ڈیکارٹ کے از سر نو زندہ کرنے کے بعد سے کیا ہے۔ جب ہمارا واضح دلی علم اس طرح سے یقینی ہو گیا تو یہ بات دریافت کرنی فرہدی ہے کہ کون سے علم میں یہ خصوصیت ہوتی ہے یہ تو پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ علوم

ریاضیہ سب سے زیادہ قطعی ہوتے ہیں۔ اور ڈیکارٹ کے نزدیک اجسام کے متعلق صرف ایسا ہی علم واضح و قطعی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ یا تو ریاضیاتی علم ہوتا ہے اور ان سے متعلق مکان ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے۔ یا جیسا کہ میکائی علم ہوتا ہے۔ اور ان سے متعلق مکان ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے۔ امتداد جسم کا اصل اصول ہے کیونکہ اس کے علاوہ کسی جسم میں اور کتنے ہی اوصاف کیوں نہ ہوں ان سب کے بغیر بھی یہ اپنی حسانت رکھ سکتا ہے۔ لیکن اگر امتداد نہ رہے تو جسم باقی رہ ہی نہیں سکتا۔ جو شے جگہ گھیرے ہوئے ہوتی ہے اس کی غیر منشاہی تقسیم اور مختلف شکل و صورت ہو سکتی ہے۔ اجزا اگرچہ کہتے ہی کیوں نہ ہوں ان کو مختلف طور پر توڑ جوڑ سکتے ہیں۔ اور اس سے مختلف شکلیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ مگر اس قسم کا تغیر و تبدل صرف حرکت کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ لہذا اجسام کے متعلق ان کے امتداد یعنی ان کی جاگیر ہونے کی کیفیت شکل و صورت و حرکت کے علاوہ اور کسی شے کا واضح و قطعی طور پر منتقل نہیں ہو سکتا۔ ان کے علاوہ اور باقی تمام اوصاف جو عموماً اجسام سے منسوب کئے جاتے ہیں مثلاً رنگ گرمی آواز ان میں کچھ ایسی شے ملی ہوتی ہے جو ان اجسام میں نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمارے اذہان میں ہوتی ہے۔ جن سے ان کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر میں طرح طرح اوصاف کو محسوس کرتے ہیں اسی طرح ہے سمجھ سکتی ہیں۔ اور یہ تصور کرنے کی کوشش کریں کہ یہ ان اجسام سے متعلق ہیں جن کو ہم زمین یا گرم وغیرہ محسوس کرتے ہیں تو ہمیں ہر قسم کی الجھنوں سے سابقہ ہو جاتا ہے۔ اور ہم واضح و قطعی علم سے بے انتہا دور جا پڑتے ہیں یہ انکار کہ اجسام کے ایسے اوصاف جو ریاضیات و میکائیک کی بحث کے دائرہ سے خارج ہوتے ہیں ان کا دراصل ہمارے ادراک سے علیحدہ وجود بھی نہیں ہوتا۔ قدیم زمانہ میں میں دیموقریطوس نے اور خود ڈیکارٹ کے معاصرین میں سے گلیلیو اور باسل نے بھی کیا تھا یہ اس لئے اہم ہے کہ اس سے کائنات طبعی پر سم میکائی بحث کرنے کے لئے راستہ صاف ہو گیا تھا۔ کائنات طبعی پر میکائی بحث اس زمانہ میں زیادہ تشفی بخش حالات میں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ اسی زمانہ میں کپلر (۱۵۷۱ء - ۱۶۳۰ء) گلیلیو اور خود ڈیکارٹ نے دو نظریے قائم کر لئے تھے جن کو بعد ازاں سر ایساک نیوٹن

نے حرکت کے قانون اول و دوم کی حیثیت سے مرتب کیا تھا۔ ان میں سے اول تو وہ قانون ہے کہ جب تک کہ کسی جسم پر کوئی خارجی قوت عمل نہ کرے اس وقت تک یہ حالت سکون یا یکساں حالت حرکت (جو ایک لائن میں ہوگی) باقی رہے گا۔ اور دوسرا یہ ہے کہ تغیر حرکت جو اس قوت کے علاوہ جس نے کئی کو پہلی مرتبہ متحرک کیا تھا کسی اور ایسی قوت کی بنا پر ہوگا جو اس جسم پر عمل کرے گی (اور ہمیشہ اس سمت میں ہوگا جس سمت میں یہ نئی قوت مائلہ حرکت دے گی) اور اس قوت کے متناسب ہوگا۔ اس طرح سے اب جو حرکت ہوگی وہ مرکب ہوگی، جسم کی اصلی حرکت کا جو اس جسم میں دوسری قوت مائلہ سے ایسی حالت میں ہوگی کہ یہ ساکن ہوتا۔

نظا ہر طبیعی کی طرف ریاضیاتی و میکانی اصول پر توجیہ و تشریح کرنے میں ہاں اور ڈیکارٹ بالکل متفق تھے لیکن ہاں کو اس بارے میں ڈیکارٹ سے بھی زیادہ غلط تھا۔ اس کے نزدیک نہ صرف طبیعی اعمال بلکہ شعور میں بھی ایک قسم کی حرکت دستیاب ہو سکتی ہے۔ لیکن ڈیکارٹ کے نزدیک ذہن یا شعور کو متحرک کہنا یا جسم سے شعور و تفکر کے فعل منسوب کرنا بے معنی تھا۔ اس کے نزدیک انسان کو امتداد کا واضح و جلی تصور فکر سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اور فکر کا واضح و جلی تصور امتداد سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ وہ متذہبی مادہ اور ذات شاعر یعنی ذہن و دونوں کو ایک ہی نام یعنی جو اس سے موسوم کر سکتا تھا۔ یعنی ایسی اشیاء جو کہ اپنا علیحدہ وجود رکھنے کی قابلیت رکھتی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا انتقال دوسرے سے علیحدہ ہو سکتا۔ بلکہ سچ پوچھو تو علیحدہ ہونے کے علاوہ ان کا اور کسی صورت سے انتقال ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن ذہن و مادہ کا اس میں اختلاف کے باوجود (یعنی ان کا ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہونا) جب ہم خود اپنے وجود کے اندر ان کے گہرے تعلق کو دیکھتے ہیں تو ایک سخت دقت کا سامنا ہوتا ہے۔ ان کے اس اتحاد و یکجائی کے مسئلہ نے ڈیکارٹ اور اس کے متاخرین کو کچھ کم دشمن نہیں کیا۔ جاندار اجسام کو شعور کے مثل قرار دیتے تھے۔ ان کے اندر جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے اس کی توجیہ تو صرف میکانی اصول ہی سے ہونی چاہیے، اور یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں عالم طبیعی پر منطبق ہوتے ہیں۔

جس کا یہ جزو ہیں۔ برخلاف ان کے ذہنی حالتوں کی توجیہ جسمانی حرکات سے ہوتی
تھ نہیں آتی۔ جس طرح ہے کہ جسمانی حرکات کے توجیہ نفسی حالتوں سے نہیں ہوتی۔
بائیں حصہ اس امر کا بھی یقین ہے کہ خود ہمارے تجربہ میں جسمانی حرکات اور ذہنی حالتیں
ایک دوسرے کو متاثر کرتی ہیں۔ خود ڈیکارٹ نے اس شکل سے مدد لے کر ہمارے
کی جو کوششیں ہیں ان کو بھی ہرگز کامیاب نہیں کہا جاسکتا۔ اس شکل نے نفس و جسم
کے تعامل کو ناممکن سے ممکن تو کر دیا، مگر یہ نہیں کہ کچھ اس تعامل کو نسبتہ قابل فہم بھی
کر دیا ہو۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ یہ تعامل جسم کے صرف ایک حصہ میں ہوتا جس کو غدہ صنوبریہ
کہتے ہیں۔ یہ غدہ دماغ میں واقع ہے۔ اور تعامل حیوانی ارواح کے ذریعہ سے
ہوتا ہے۔ ان کو وہ ایک لطیف قسم کی رطوبت قرار دیتا ہے۔ جو قلب میں خون کے
بہترین اجزاء سے مقطر ہوتی ہے۔ اور وہاں سے ٹھیکہ کی یاد اصول پر دل کی طرف جلتی ہے
اور دماغ سے اعصاب و عضلات کی طرف آتی ہے۔ ان ارواح کی حرکت ہی حیوانات میں
کل قطری حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن انسانوں میں یہ حرکت ذہن کے تابع
ہو سکتی ہے۔ اگرچہ یہ ذہن سے پیدا نہیں ہوتی؛ یہ ارواح حیوانی محض خیالی اختراع
ہیں؛ اور اگرچہ جسم حقیقی ہی ایک شے ایسی ہے جو غدہ صنوبریہ کہتے ہیں لیکن اس کو ذہن کا مرکز قرار دینے
کی کوئی وجہ نہیں؛ اور اگر یہ ذہانت کا مرکز ہو بھی تو بھی جس وقت کے دور کرنے
کے لئے اس کو مانا گیا تھا وہ اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔

اس سے زیادہ قرین قیاس وہ نظریہ ہے جو اتفاقیات کے نام سے
مشہور ہے۔ اور بعد میں اتباع ڈیکارٹ میں رائج ہوا۔ یہ آرنلڈ گیولینکس (۱۶۶۹ء)۔
۱۶۶۵ء کے نام سے خاص طور پر منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے
جسم و نفس کے امین و راصل کوئی حقیقی تعامل نہیں مانا جاتا۔ نفس یا ذہن کے وجود
کی صرف یہی توجیہ ہوگی کہ اس کو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ جسم و نفس کے امین اگر
کوئی مشابہت ہو سکتی ہے تو صرف اس قدر کہ دونوں مکمل خداوندی کے تابع ہیں۔
اس نظریہ کی رو سے عصب بصری کا آفتاب کی شعاعوں سے شہج ہونا میری ضیائی
حس کی علت نہیں ہے۔ لیکن عصب بصری کے شہج ہونے کے وقت خدا نے تعالیٰ
مجھ میں ضیائی حس پیدا کر دیتا ہے۔ نہ ہی میرا اپنے ہاتھ کو حرکت دینے کا ارادہ

اس کی حرکت کا باعث ہوتا ہے بلکہ جس وقت میں ہاتھ کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہوں اس وقت خدا نے تھالے ہاتھ کو حرکت دیدیتا ہے۔ آخر الذکر مثال میں ہم کو یہ خیال کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس میں اول الذکر مثال کی نسبت موقع خود بخود یا خدا نے تھالے کی مرضی کے بغیر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اس مثال میں بھی حرکت ارادہ اور حرکت کے قوانین کلی کے تابع ہوتی ہے جن کو اسی کا ارادہ عالم وجود میں لاتا ہے۔ وہی ہمارے ارادہ اور ہماری حرکت جسمانی کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح سے جسم و نفس کو دو ایسی گھڑیوں سے نسبت دی جاسکتی ہے جن کو اس طرح سے کبھی دی گئی ہے کہ دونوں کا وقت ایک ہی ہو۔ جو حرکت ایک کرے وہی دوسری کرے۔ اس طرح سے اتفاقیات یہ فرض کرتی ہے کہ ذہن یا نفس کے شعلے جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اور اک کرتا ہے تو اس وقت اس کی اس حالت کا انحصار براہ راست خدا نے تھالے پر ہوتا ہے۔ اور اس میں ان اجسام کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا جن کا اس کو اور اک ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ اس بات کا مدعی ہے کہ صرف خدا کے توکل سے اجسام و اذہان یکجا جمع ہو سکتے ہیں۔

اتباع ڈیکارٹ میں سے ایک شخص نکولس میلبریشی (۱۶۱۵ء - ۱۶۲۰ء)

نامی نے ان خیالات میں اور بھی غور کیا۔ اس کی تعلیم بھی کہ کسی امتداد اجسامت کے ریاضیاتی اوصاف کا قوف کرنے میں جو ہم کو اس کا واضح وجہ تصور ہوتا ہے (تصور ہونے کی حیثیت سے اجسام کے عالم سے تو منسوب نہیں کیا جاسکتا، اور نہ تصورات متداد ہونے کی حیثیت سے یہ ذہن سے منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ڈیکارٹ کے اصول کے بموجب اس کو تو امتداد سے کوئی تعلق ہی نہیں) وہ صرف خدا سے منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اسی کی ذات کے اندر دونوں قسم کی کونین جمع ہیں۔ پس میلبریشی کے نزدیک اجسام کا فہم (جیسا کہ عالم ریاضیات کو ہوتا ہے) کرتے وقت جو چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے وہ خود ہمارے اذہان کے تصورات نہیں ہوتے بلکہ وہ تصور خدا کے ہوتے ہیں۔ یہ اجسام کے ابدی نمونے ہوتے ہیں۔ جن کا عالم متدوادی بنا ہوا ہے۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ ہم تمام اشیا کو خدا میں دیکھتے ہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اس نظریہ میں تصورات کی من کو ڈیکارٹ افکار انسانی

کے معنی میں سمجھا ہے اس طرح توجیہ کی گئی گو یا کہ یہ آگسٹائن کے تصورات میں جن سے کہ وہ انکار بانی مراد لیتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ سبلیٹنشی فلاسفی آگسٹائن کو خاص طور پر وقعت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔

ڈیکارٹ اور اس کے تبیین کا فلسفہ ذہن و مادہ امتداد و فکر کو ایک دوسرے کا مقابل قرار دیتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک ایسی شے ہے جو کہ دوسری نہیں ہے۔ اور ان کے مابین سوالے اس کے کوئی شے مشترک نہیں ہے کہ دونوں ایک خالق کی مخلوق ہیں۔ مادہ اور ذہن کی پیدائش کا ذات باری پر منحصر ہونا اس امر ہے جس کی بنیاد پر ایک سچا متبع ڈیکارٹ ان کے جوہر ہونے سے انکار کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر جوہر کے وہ منتہی لیے جائیں جو ڈیکارٹ نے لے لیے تھے یعنی وہ شے کسی اور شے سے باخود نہ ہو بلکہ بذاتہ مستقل ہو تو اس معنی میں یہ جوہر نہیں کہلائے جاسکتے۔ چنانچہ ایک فلسفی نے فی الواقع ان کے جوہر ہونے سے انکار کیا ہے۔ اس فلسفی کا آغاز تو متبع ڈیکارٹ ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ لیکن خود اس کی ہستی اس قدر طویل القدر ہے کہ اس کو کسی کا متبع نہیں کہہ سکتے۔ یہ شخص یہودی بروٹج یا مینڈکٹ اپنی نوزائیدگی (۱۹۲۷ء) کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے نزدیک جوہر صرف ایک ہے۔ اور وہ خدا یا فطرت ہے۔ اور امتداد و فکر کو اس کے اوصاف و خواص کہہ سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک اس جوہر کے صرف یہی اوصاف نہیں ممکن ہے کہ اور ہوں۔ مگر ہم کو صرف انھیں دو کا علم ہے۔ اتفاقیہ کی طرح ایسی نوزائیدگی کے نزدیک بھی ان اوصاف میں باہم تعامل یا تجاوز نہیں ہوتا۔ خدا یا کائنات کی ماہیت کو ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ سے بیان کر سکتے ہیں کہہ سکتے ہیں ان کے مابین ایک مکمل قسم کی توازیت پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ذہن میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو کسی جسمانی یا مادی شے کا تصور یا ذہنی رخ نہ ہو۔ نہ ہی مادی عالم میں کوئی ایسی شے ہے جس کے مطابق ذہن میں کوئی تصور نہ ہو۔

کلی مادی عالم کے ساتھ اس کا ہم وابستہ ہوتا ہے۔ اور یہی ہم شعلہ طبیعیات

کی نایت دہشتی ہوتا ہے۔ اس میں مقاصد یا اہل آخری کا کوئی خیال نہیں ہوتا بلکہ صرف ریاضیاتی یا میکانیکی ضرورت مد نظر ہوتی ہے۔ اس کا وہ ناقص فہم جو بالعموم انسان کو ہوتا ہے اور اس کی ذہنیت ہوتا ہے وہ دراصل اس عالم کے اس جزو کا شعور ہوتا ہے جس کو خود اس کا جسم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اور کسی شے کا علم ہوتا ہے وہ صرف اسی نسبت سے جس نسبت سے یہ اس کے ساتھ بالواسطہ یا بلا واسطہ تعلق رکھتی ہے۔ ہمارے ذہنوں میں جو شے بھی ہمارے اجسام سے تعلق رکھتی ہے مالا کو ہمارے اجسام صرف ایسی چیزیں ہیں جن کو ذہن نے مادی عالم سے علیحدہ کر لیا ہے (یا جیسا کہ اپنی نو رکھتا ہے کہ اس کو خدا سے (وصف امتداد کے ماتحت جدا کر لیا ہے) صرف اس حد تک ان سے تعلق رکھتی ہے کہ خود وہ بھی ایک کمال نظام فکر سے علیحدہ ہوتے ہیں اس نظام کو اپنی نو ذائے تعالیٰ کا نامتناہی فہم کہتا ہے۔ ایسے وہ جذبات ہوتے ہیں جو اس کوشش کے مطابق ہیں جس سے ایک خاص جسم ایک عرصہ کے لئے اپنا علیحدہ وجود قائم رکھتا ہے۔ نیز اس خاصہ کی نوعیت بھی ایسی ہی ہے جس سے انسان اپنی خالص اغراض کے تحت خود بخود عمل کرنے لگتا ہے۔ اس خاصہ کا تجربہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب کہ ہماری حرکات کی علت قریب ایسے اعمال ہوتے ہیں جو ہمارے جسم کے اندر ہوتے ہیں۔ اور ان کے بیداری اسباب مادی عالم میں ہوتے ہیں جو ہمارے اعاطہ فہم سے باہر ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایسی نو راکی رائے میں قدرت یعنی آزادی ارادہ کا شعور محض اس امر کا نتیجہ ہے کہ ہم کو متحول کا تو براہ راست اور اک ہوتا ہے اور علت سے ہم بے خبر ہوتے ہیں۔ اگر سبھر کو پیشکا جائے اور اس عالم میں کہ یہ اوپر کو جا رہا ہو اس کو کسی نہ کسی طرح سے خدائے تعالیٰ غفور عطا فرادے تو یہ اپنے آپ کو متحرک تو پائے گا لیکن اس کو اس امر کا علم نہ ہوگا کہ کس شے نے اس کو حرکت دی تھی۔ اور اسی حالت میں ممکن ہے یہ حرکت کو اپنی ہی پسند کردہ حرکت خیال کرنے لگے۔ اپنے جن افعال کو ہم از خود وقوع میں آ جانے والے کہتے ہیں ان کے باب میں ہماری حالت اس پتھر کی سی ہوتی ہے۔

بلاشبہ بعض مالتوں میں جو ہم کو شعور قدرت ہوتا ہے اس کی اس طرح

سے توجیہ ہوتی نہیں معلوم ہوتی۔ اور آیا یہ کہ اگر ہماری حالت ایسی نوزا کے چھری کی ہی ہوتی
 کیا ہم اپنے آپ کو از خود متحرک خیال کرتے یہ بھی بہت کچھ شکوک ہے۔ بہر حال جو بھی
 کچھ ہو یہ ہم کو کہنا پڑے گا کہ ایسی نوزا کے نزدیک اس امر کی تحقیق سے کہ ہمارا فرضی
 شعور قدرت ہمارے علم کی بنا پر پیدا ہوتا ہے ہماری کوئی بیش قیمت شے نہیں
 کھو جاتی۔ اس کے نزدیک ایک بیش قیمت شے وہ شعور قدرت بھی ہے جو اس
 کے نزدیک جہل یا نقصان علم سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ علم سے پیدا ہوتا ہے جس حد تک
 کہ انسان اپنے وجود اپنے اعمال و افعال کو کائنات یا جیسا کہ ایسی نوزا کہتا ہے خدا
 کی ابدی اور غیر متغیر ماہیت کا ایک نتیجہ خیال کرتا ہے، اس حد تک وہ اس قید سے
 آزاد ہو جاتا ہے جس میں کہ وہ بے صغریٰ امید و بیم کے روم و کرم پر ہوتا ہے۔ اور جب تک
 وہ یہ خیال کرتا رہتا ہے کہ میرے لئے اس کمال سے علم وہ بھی جس کا کہ وہ جزو ہے
 اغراض و امکانات میں اس وقت تک وہ اسی امید و بیم کی حالت میں مبتلا رہتا ہے۔
 ایسی نوزا اس نظریہ کو اختیار کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس کو یقین ہے کہ کوئی آرام و آسائش
 اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو علم سے نصیب ہوتی ہے۔ اور جس کا اختتام بقول اس
 کے باری تعالیٰ کی عقلی محبت پر ہوتا ہے۔ اس سے اس کی مراد وہ خدا نہیں ہے
 جو ہم کو کسی دوسرے ایسے شخص کے متعلق ہو سکتا جو ہم سے محبت رکھنا ہو یا جس کے
 متعلق ہم کو یقین ہو کہ وہ ہماری محبت کے عوض محبت کرے گا۔ خدا کے ساتھ جو
 انسان کو محبت ہوتی ہے اس میں اس طرح سے عوض و مساو کا سوال نہیں ہوتا
 جس طرح کہ اس محبت میں نہیں جس کا ارسلو ذکر کرتا ہے۔ ارسلوا اور ایسی نوزا دونوں
 کے نزدیک خود خدا کو جو علم و التذاذ ہو سکتا وہ اپنی ہی نوعیت و ماہیت کے متعلق
 ہو سکتا لیکن یہاں اگر ان دونوں فلسفیوں کے مابین مشابہت ختم ہو جاتی ہے۔
 کیونکہ ارسلو کہیں یہ نہیں کہتا کہ ہمارا وجود خدا کے لئے تعالیٰ کے وجود میں شامل ہے۔
 یا یہ کہ خدا کا جو ہم کو علم ہے، اور خدا سے جو ہم کو محبت ہے وہ خود خدا کے اس علم و محبت
 میں شامل ہے جو اس کو اپنی ذات کہ ہے۔ لیکن ایسی نوزا کی تعلیم یہ ہے کہ خدا کے
 متعلق جو ہم کو علم و فہم ہوتا ہے وہ جزو ہے خدا کے غیر محدود علم فہم کا۔ اور ہم کو جو اس
 سے عقلی محبت ہے وہ جزو ہے اس غیر محدود و محبت کا جو خدا کو اپنے سے ہے۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خدا کو بھی ہم سے محبت ہے۔ لیکن یہ اس محبت سے کچھ مختلف نہیں جو ہم کو خدا سے ہے ہم کو جو خدا سے محبت ہے وہ جزو ہے اس محبت کا جو خدا کو اپنی ذات سے اور ہماری یہ محبت خود اپنے نفوس سے ہوتی ہے۔ کیونکہ ہمارے اذہان و افکار جن پر ہمارے نفوس مشتمل ہوتے ہیں، جس حد تک کمال فکر کو واضح اور کمال طور پر انجام دیتے ہیں اس ابدی نظام فکر کا جزو ہیں۔ جو وصف فکر کے نقطہ نظر سے خدا ہے اسی طرح ہمارے اجسام اس متحرک و ابدی مادی نظام کے اجزاء ہیں۔ جو وصف امتداد کے نقطہ نظر سے خدا ہے۔ اگرچہ اسپسی نوزا لفظ خدا کا بہت ذکر کرتا ہے مگر اس لفظ کے معنی بالکل مختلف لیتا ہے۔ اس کے معنی اہل مذہب کے معنی سے اس قدر مختلف ہیں کہ ایک عرصہ تک وہ عام طور پر لمدا اور بہت بڑا لمحہ خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن اگر لمحہ کے معنی کا مذہب کے لئے جائیں تو اس لفظ کا اطلاق کسی طرح سے اسپسی نوزا پر ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ اس اثر کے بیان کرنے کے لئے جو اس پر اس فطرت یا قدرت پر غور کرنے سے مرتب ہوا تھا جس کا قوانین حرکت و مادہ اور قوانین فکریں یکساں جلوہ نظر آتا ہے، مذہب کی نہایت ہی بسند پایہ زبان کو بھی کافی سے زیادہ خیال نہ کرتا تھا۔

لیکن یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہے کہ اس غور و فکر میں جزئی و انفرادی اذہان انسانی کے لئے کونسی شخصیت باقی رہ جاتی ہے جس طرح سے گمیرا یا متھارا جسم طبیعی کے نقطہ نظر سے مالم مادہ و حرکت کا جزو ہے۔ اور اس مالم کے باقی اجزاء اس سے زیادہ متماز نہیں تھے کہ اس کے وہ چھوٹے یا بڑے حصہ ہوتے ہیں جن کو ہم اپنی مصلحت کی بنا پر غور و فکر کے لئے چن لیا کرتے ہیں۔ اسی طرح میرے یا تمہارے فکر میں جس حد تک کہ یہ اس مالم مادہ و حرکت کے قوانین اور مفکر کے جسم کا ٹھیک اس نسبت سے جو کہ اس کو کل کے ساتھ ہے صحیح علمی فہم کی حد تک پہنچ جاتا ہے، مجھ میں یا تم میں اس کے سوا کوئی خاص وجہ امتیاز نہیں ہوتی کہ ہم میں سے ہر ایک کے لئے اس مالم کا ایک مختلف حصہ یعنی خود انسان کا جسم بطور پیش گاہ کے ہوتا ہے۔ اس موقع پر ہم کو اس امر کا ضرور ذکر کر دینا چاہئے کہ اسپسی نوزا کے زانہ میں

جو کہ گلیلو اور نیوٹن کا زائد تھا شاید یقین سائنس کی توجہ میکینک و طبیعیات کے مسائل پر مبذول تھی۔ ان مسائل کے اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو جسم یا نفس دونوں کی انفرادیت کی کوئی اہمیت معلوم نہیں ہوتی۔ بتعملم حیاتیات اس سلسلہ سے بے پروائی نہیں کرتا جو ایک خاص مضویہ (درخت یا حیوان) کو اپنی نوع کو ایک فرد کہلانے کا سہمی کرتا ہے۔ لیکن بتعملم طبیعیات کو عضویوں اور دیگر اجسام میں امتیاز کرنے سے دلچسپی نہیں ہوتی۔ اس کو صرف حرکت اور کشش ثقل دریافت کرنے سے دلچسپی ہوتی ہے جو عضوی اور غیر عضوی ہر قسم کے اجسام پر یکساں عمل کرتی ہیں۔ اسی طرح سے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ مختلف اذہان ریاضیات و میکینک کے حقائق کے دریافت کرنے اور سمجھنے کی قوت مختلف ہوتی ہے۔ مگر خود یہ حقائق اس قدر مجھ دہوتے ہیں کہ جب یہ ایک بار دریافت ہو چکے، اور سمجھ میں آجاتے ہیں تو انفرادی طور پر تحقیقین کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اب یہ نتائج عام ملک ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے معمولی طالب علم کو اب اس طرح سے کام کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح سے پہلے تحقیقین نے کیا تھا۔ یہ امر کہ ان لوگوں نے ان کو کس طرح دریافت کیا تھا محض تاریخی واقعہ رہ جاتا ہے۔ لیکن شعرا و مصورین اخلاقی و مذہبی مطلبین یا فلاسفہ کا یہ خیال نہیں۔ ان کی تعلیم کو ان کی شخصیت سے جدا نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان کے اقوال ان کی شخصیت کا مظہر ہوتے ہیں۔ ان کو از سر نو اس طرح سے بیان نہیں کیا جاسکتا کہ اب ان لوگوں کی تصانیف میں تلاش کرنے کی ضرورت نہ رہے جنہوں نے ان کو پہلے پہل بیان کیا تھا۔

اور لوگوں کی طرح ہی نوز کا سبھی ہی حال ہے۔ لیکن اس کا میاں ریاضیات و طبیعیات کے اس قدر قریب ہے کہ اس امر کو دیکھ کر ذرا حیرت نہیں ہوتی کہ اس کا ایسا معاملہ جو اس کے فلسفہ کے سمجھنے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتا تھا اس طرح سے اس سے سب سے بڑے نقص کو دور کرنا چاہتا ہے کہ گویا اسی نوزا فلسفہ کی اس کثرت کو ملحوظ رکھنا چاہتا ہے جس کی میسر و متباین انفرادیتیں جو ہر واحد کی وحدت میں دبی جا رہی تھیں جرمنی کا فلسفی گائٹھارڈ ولہلم لیبز (۱۸۷۶ء - ۱۹۰۳ء) جو اصول انفرادیت کے سوال کو جس پر قرون وسطی کے ارباب فکر بہت کچھ توجہ

صرف کر چکے تھے پھر اٹھا تا ہے۔ اگرچہ ڈیکارٹ کے نزدیک یقین کی اصل اس شکر کے لئے اپنے وجود کا یقین تھا لیکن ایسی نوزا کی طرح اس کی توجہ بھی ریاضیاتی و یسکانی مسائل پر اس قدر اہل تھی کہ اس نے فکر و استدلال و ذہن و مادہ کے فرق کے متعلق اتنا زور دیا کہ ایک فرد متفکر اور دوسرے فرد متفکر میں فرق کرنے کی پروا نہ کی۔ وہ جو کچھ اپنے وجود کے متعلق کہتا ہے وہی ہر متفکر فرد کے متعلق کہتا جاسکتا ہے۔

ذاتی طور پر ایسی نوزا اور لینز کی سیرت و اعمال میں جس قدر عظیم تفاوت تھا اس کا تصور بھی مشکل سے ہو سکتا ہے۔ ایسی نوزا کو چوبیس سال کی عمر میں اس کے ہم مذہب اسطرڈیم کے یہودیوں نے بے دین قرار دیکر اپنے مذہب سے خارج کر دیا تھا۔ اس کے بعد بھی وہ ہالینڈ ہی میں رہا۔ اور نہایت ہی سادگی کے ساتھ زندگی بسر کی جو خانگی علاقہ اور سرکاری فرائض دونوں سے مبرا تھی۔ وہ اپنی گزراؤات میں تنگ کے خیشے تیار کر کے کرتا تھا۔ اور ہرگز کوئی ایسا بدیہ یا تحفہ قبول نہ کرتا تھا جس سے اس کو اپنی آزادی میں خلل پڑتا ہو یا مظلوم ہوتا تھا۔ اس طرح سے وہ ہمہ تن علمی و فلسفیانہ مطالعوں میں اپنا وقت صرف کر سکتا تھا۔ اور اس کو اپنے خیالات کے چمھانے یا کسی سے بحث و مباحثہ کرنے کی مطلق حاجت نہ تھی۔ اس کے برعکس لینز ایک درباری اور دنیا دار آدمی تھا۔ سائنس اور فلسفہ کا مطالعہ اس کے مشاغل کا صرف ایک جزو تھا۔ گو اس میں شک نہیں کہ بڑا جزو تھا۔ علاوہ انہی وہ علمی و سائنسیاں بھی قائم کرنے میں مشغول رہتا تھا جن کے ذریعے وہ کیتھولک اور پراسٹیسٹنٹ کلیساؤں کو متحد کرنا چاہتا تھا۔ نیز وہ شاہان، مینور کے ہاں ملازم تھا۔ ان کی تاریخ لکھنے اور عہد نامے اور بین الاقوامی اہمیت کے دیگر کاغذات کے جمع کرنے میں مصروف رہتا تھا۔ خیالات و آرکی تاریخ کے بارے میں اس کا علم بہت وسیع تھا۔ اسی بنا پر اس کی رائے تھی کہ مختلف مذہب اور فرقوں کے اثباتی دعوے تو بسا اوقات صحیح ہوتے ہیں لیکن انکاروں میں ان سے اکثر لغزش ہو جاتی ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہوتا وہ اپنے اور دیگر ارباب فکر کے نظریات کے متعلق علیہ امور پر زیادہ زور دیتا ہے یہاں تک تو کچھ ہرگز نہیں لیکن اس کی

بنایا۔ وہ امور مختلفہ کے گول گول کرنے اور بچھپانے پر آمال ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ حیثیت فلسفی کے جس قدر وہ ایسی نوز کا سر ہون مست ہے اس کا قرار واقعی مذکور افراد نہ کرنے کے بلکہ بڑا نہ سکوت سے مطعون کیا جاتا ہے کیونکہ ایسی نوز کو اس کے زمانہ کے اکثر لوگ بلاشبہ خیال کرتے تھے۔ اور لیونز اس کی تردید کرتا تو یہ بدگمانی بہت کچھ رنج ہو سکتی تھی۔

لیونز نے انفرادیت کی نوعیت کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔ صحیح انفرادیت کہاں مل سکتی ہے۔ طبیعی سالمات یا اٹمس میں نہیں اگرچہ ایم کے سنی یونانی میں بالکل وہی میں جو اٹل یو بول کے لاطینی میں ہیں۔ کیونکہ ایسے سالمات کا وجود ان بھی لیا جائے جو واقعی طور پر ناقابل تقسیم ہوں تو بھی ان کا مستثنیٰ امکان ہونا لازمی ہے۔ لہذا ان کے اجزاء ہونے بھی لازمی ہیں۔ گو ایسی قوت کا وجود نہ ہو جو ان اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرے ہی نہیں بلکہ ان کے اجزاء کا بھی قابل تسلیم ہونا لازمی ہے۔ اور اسی طرح ایک اجزاء کا علی ہذا اس طرح سے جہاں تک بھی انسان سمجھ کر سے صحیح انفرادیت حقیقی و ناقابل تقسیم وحدت تک نہیں پہنچ سکتا۔ لہذا کائنات کی مادی و ممتد اشیا سے ہم جس قسم کی وحدت منسوب کرتے ہیں۔ جس کو ابھی نوزاد صف امتداد کے ماتحت خدا کہتا ہے، وہ چھوٹے سے چھوٹے ذرہ تک درحقیقت خود اس شے کے اندر نہیں ہوتی۔ شایدہ کرنے والے کے ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اور اس کو ایسی شے جو لامتناہی طور پر کثیر ہے ایک معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن اذہان جو کہ ممتد فی المكان نہیں ہوتے اور جن کے متعلق نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے حصے ہوتے ہیں، ان کے اندر ایک حقیقی قسم کی وحدت و فردیت پائی جاتی ہے، اگرچہ ان میں سے بعض ہی کو فرد کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس قسم کے افراد جن کو وہ بہ حیثیت مجموعی وحدت کہتا تھا۔ ایسی اشیا ہیں جو دراصل موجود ہوتی ہیں، جن انظار کو ہم اجسام یعنی مادی و ممتد چیزیں کہتے ہیں۔ ان کا لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ درحقیقت واقعی نہیں ہیں۔ کیونکہ تم کسی ان کے حقیقی عناصر تک نہیں پہنچ سکتے۔ طبیعی سالمات یا ناقابل تقسیم ذرات کا دراصل وجود نہیں۔ قدما میں دیاقریطوس کی ہی رائے تھی۔ زمانہ حال کے بھی بعض فلاسفہ ہی کہتے ہیں۔

در اصل جو شے مادی و متدہوتی ہے وہ محض منظر یا ایک ظاہر واقعہ ہوتا ہے۔ بعض چیزیں مادی اور متدہوتہ معلوم ہوتی ہیں۔ مگر درحقیقت بطور خود لہی و متدہوتہ نہیں ہوتیں۔ خود ان میں اسی قسم کی وحدت ہوتی ہے جو ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کو خود اپنا شعور نہیں ہوتا۔ مگر اس سے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ذہن نہیں ہیں۔ بقول ڈیکارٹ میرا سوچنا میرے موجود ہونے کا ثبوت ہے۔ لیکن جب میں سوچتا نہ ہوں یا سوتا اور خواب دیکھتا ہوں یا یہ کہ خواب بھی نہ دیکھتا ہوں بلکہ محض سوتا ہوں تو کیا میرے نفس کا وجود مجھ میں سوچتا ہے باطل نہیں ہو جاتا۔ اگر یہ باطل ہو جاتا ہے تو وہ تسلسل باقی نہ رہے گا جو میرے سونے اور جاگنے کی حالتوں میں ہوتا ہے۔ میں گھنٹہ کی چمٹی آواز پر نہ اٹھ سکوں گا جب کہ پانچ آوازیں مجھ کو جگانے میں ناکام رہ چکی ہوں گی۔ اطمینان اور چین کی نیند لینے کے بعد میں سوچنے کے لئے تازہ دم نہ ہو جاؤں گا۔ لیکن ہمارے نفس کو ذرا ذرا سے اور اکاٹا اس وقت بھی ہوتے رہتے ہیں جب کہ ہم ایسی حالت میں ہوتے جس میں کسی طرح سے بھی باشعور نہیں کہا جاسکتا۔ اس مقام پر وہ ”باب شعور کے باب“ ذہنی زندگی کے موجود ہونے کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ اور تحت اشعوری نظریہ کا پیغمبر و نظر آتا ہے جو نفسیات جدید میں بہت اہم مرتبہ رکھتا ہے۔ لہذا بعض وحدتیں تو ایسی ہوتی ہیں جیسی کہ ہمارے نفس کی اس وقت حالت ہوتی جب ہم محسوس تو کر سکتے ہیں مگر استدلال نہ کر سکتے۔ اور بعض ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہمارے ذہن اس وقت ہوتے جب کہ ہم ہمیشہ سوتے اور خواب دیکھتے رہتے۔ بعض ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہمارے ذہن اس وقت ہوتے جب کہ یہ ہمیشہ گہری اور بے خواب نیند سویا کرتے۔ اور اس طرح سے ہم اس امر کو سمجھ سکتے ہیں کہ حیوانات و نباتات۔ جتنے کہ ایسے اجسام تک بھی جن کو ہم ذی روح نہیں کہہ سکتے حقیقی انفرادی وجود کے مطابق ہوتے ہیں جو باعتبار نوعیت کے تو ایسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ خود ہمارا نفس؛ لیکن جن کی قابلیت و استعداد ہمارے نفس سے مختلف ہوتی ہے ان وحدتوں کو جن سے کائنات بنی ہے لہذا ان طرح سے نہیں ماننا کہ یہ باہم مل و تقال کرتی ہوں۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کے کمال استقلال میں فرق واقع ہو جائے گا، اور ہم ایسی نوا کے ایک آزاد و مستقل وجود

جو ہر کی طرف مال ہو جائیں گے۔ ہر ایک وحدت کو جو کچھ پیش آتا ہے وہ خود اس کی نوعیت کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ ہر لمحہ اپنے کل مستقبل کو اپنے ساتھ لئے رہتی ہے۔ وحدتوں کی ایک دوسرے سے یہ باہم آزادی اس مقولہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ ان میں ایسے ورپے نہیں ہوتے جن سے کوئی شے اندر یا باہر جاسکے۔ لیکن ان ایک دوسرے سے متحدہ آزاد وحدتوں میں ایک مقررہ ہمنوائی بھی موجود ہوتی ہے۔ ہر ایک کی ترقی دوسروں کی ترقی کے اس طرح سے مطابقت ہوتی ہے جس سے بظاہر ان میں تعلق معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا انسان کے نفس کو جو اپنے جسم سے تعلق ہے جس میں بظاہر چند ایسی وحدتیں جمع معلوم ہوتی ہیں جنہوں نے اس کی روح کے مقابلہ میں کم ترقی پائی ہے وہ اس ہم نوائی کی ایک متنازع مثال ہے۔ ان کو ہم بھی اتنا قسیم کی طرح سے دو ایسے گھنٹوں سے تشبیہ دے سکتے ہیں جن کو ایک ساتھ کوک دمی گئی ہے۔ تاکہ دونوں کا وقت ایک ہی رہے مقررہ ہمنوائی کی بنا پر ہر وحدت کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے بہت سے نقاط نظر میں سے ایک نقطہ نظر سے کل کائنات نظر آتی ہے۔ اور ہر وحدت ان نقاط نظر میں سے ایک نقطہ سے کل عالم کا جلوہ دکھاتی ہے یہ ہے اس نظریہ کا خلاصہ جس سے ایگزیر نہ صرف اس انسان کی حقیقی فردیت کو ایک منفرد نظام کے مطابق کہتا ہے۔ بلکہ اس نظام کے ہر نقطہ پر ایک ایسی فردیت پاتا ہے جو کسی طرح سے ہماری فردیت سے کم حقیقی نہیں ہوتی گو بعض اوقات کم ترقی یافتہ ضرور ہوتی ہے۔

نظام عالم کے متعلق ایگزیر کا یہ خیال ہے کہ اس کو خدا جس کو وہ بعض اوقات وحدت اعلیٰ کہتا ہے اور جس سے اور باقی اشیا عالم وجود میں آتی ہیں نے امکانات کی ایک غیر محدود تعداد سے بہترین سمجھ کے انتخاب کیا ہے۔ کیونکہ ایگزیر کو ایسی نوا سے اس بارے میں اتفاق نہ تھا کہ فلسفہ علی غائی کو مطلقاً چھوڑ سکتا ہے۔ بعض چیزیں اسی طرح سے ہدایت صحیح ہوتی ہیں کہ ان کو از بروئے ریاضیات و منطق ناگزیر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس بنا پر یہ کہنا کہ جس حالت میں یہ چیزیں اب موجود ہیں اس کی کوئی

وجہ نہیں۔ فلسفہ کے اولین مسلمہ کو خیر باد کہہ دینا ہو گا و اسی وجہ سے لینز کہتا ہے کہ منطق اور ریاضیات کے اصولوں کے علاوہ ایک دلیل قطعی کا بھی قانون ہے۔ جس کی رو سے اگر ہمارا علم کامل ہو (جو بسا اوقات نہیں ہوتا) تو جس طرح سے کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں شے اس طرح سے ہے اس کے متعلق یہ بھی ثابت کر سکیں کہ یہ اسی طرح مناسب اور بہتر ہے۔ اور اس طرح اس سے بہتر نہیں ہو سکتی۔ عالم حقیقی کا نظام ایک بدیہی واقعہ ہے۔ جس کو اندرونی منطق ناگزیر اور اعلیٰ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے اس کی صرف یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ خداوند عالم کی پسند پر مبنی ہے۔ لینز جب اس دنیا کو تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہتر کہتا ہے تو اس سے اس کی یہ مراد نہیں ہوتی کہ اس عالم میں جو نئے بھی موجود ہے وہ بجائے خود اتنی اچھی ہے جتنا کہ ہم اس کے اچھا ہونے کا تصور کر سکتے ہیں۔ بلکہ اس سے وہ صرف اس قدر مراد لیتا ہے کہ اس عالم میں جو نئے بجائے خود بری ہے وہ اپنی موجودہ حالت سے بہتر نہ ہو سکتی تھی، مگر اس دنیا میں جو بہ حیثیت مجموعی اس دنیا سے بدتر ہوتی۔ اسی وجہ سے شے کو ایسی دنیا سے جس کے رہنے والے فاعل مختار ہوں قطعی طور پر خارج نہیں کیا جاسکتا تھا۔ لیکن ایسے مختار فاعلوں کا ہونا جن سے کبھی کبھی غلطی ہوتی ہو، اس سے بہتر ہے کہ مختار فاعل ہوں ہی نہیں جس کی وجہ سے گناہ تو نہ ہو مگر غلطی بھی نہ ہو۔ لیکن اس بلکہ یہ عالم کل ممکنہ عالموں سے بہتر ہے نہایت آسانی کے ساتھ مذاق اڑایا جاسکتا تھا۔ چنانچہ فرانس کے نامور مصنف والیٹر نے اپنے ایک افسانہ کینڈیلڈ (شمع) میں اس نظریہ کا بہت لطیف انداز سے مذاق اڑایا ہے۔ فرانسیسی اٹھارہویں صدی میں یورپ میں سب سے زیادہ مہذب و علم دوست مانے جاتے تھے۔ اس کے بہترین روشن خیال لوگوں کے ساتھ والیٹر نے بھی ان فلسفوں سے متہ نوڈا ان فلسفوں کی طرح جن کا کہ ہم اس باب میں ذکر کرتے رہے ہیں عقل انسانی کی قوت پر اعتماد رکھتے تھے۔ اور اس امر کے مدعی تھے کہ یہ اپنے ذاتی وسائل سے حقیقت کی اصل نوعیت کو دریافت کرے گی، اور ایک انگریز فلسفی کی طرف متوجہ ہوئے جو انسانی فہم کی تابلیست

اس قدر زیادہ نہ سمجھتا تھا اور نہ اسے اس قدر علمی و ذہنی دولت کے مالک ہونے کا اذما تھا جتنے کہ اس کے فی انیسویں اور اٹھارویں صدی تھے۔ لیکن وہ جس قدر دولت رکھتا تھا گو وہ کتنی ہی محفوظ رہی اور جزیئی کیوں نہ ہو (کیونکہ اس نے زیادہ کا دعویٰ ہی نہ کیا تھا) اس سے زیادہ یقین کے ساتھ ہر ہندو مت متبع ہوتا تھا۔
اور یہ فلسفی جان لاک تھا۔

باب

لاک اور اس کے متاخرین

ہاں لاک (۱۶۳۲ء - ۱۶۸۲ء) نے اپنے رسالہ فہم انسانی میں ڈیکارٹ کی تقلید کی۔ لاک کی سمجھ میں یہ بات ڈیکارٹ ہی کی تصانیف سے آئی کہ مادہ اور ذہن دو علیحدہ علیحدہ جوہر ہیں جن کو ایسی ذات نے پیدا کیا ہے جس کا وجود عقلاً ثابت کیا جاسکتا ہے۔ لاک کو ڈیکارٹ کے اس خیال میں فلسفیانہ رنگ نظر آیا۔ بایں ہمہ وہ ذات باری تعالیٰ کے اثبات میں ڈیکارٹ کے استدلال سے چنداں کام نہیں لیتا۔ بلکہ زیادہ تر اس امر پر زور دیتا ہے کہ چونکہ کوئی شے لاشعاً سے پیدا نہیں ہو سکتی اس لئے ابد الابد سے کسی ایسی شے کا وجود ہونا لازمی ہے۔ جو اس قدر عظیم و قدیر ہو کہ اس تمام قوت اور اس تمام علم کا مبداء ہو سکتی ہو جو اس وقت ہم کو عالم میں نظر آتا ہے۔

لیکن لاک ان مشکلات کی پروا نہیں کرتا، جو ڈیکارٹ کو مادی اور ذہنی جوہروں کے اس متیق و دقیق تعامل کے بارے میں پریشان کرتی ہیں جو بظاہر وجود انسانی میں نظر آتا ہے۔ اور جس کی بنا پر ہمیں ڈیکارٹ نظر پر اتفاقیات کے اختراع کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ اول تو اس کو اس امر کا پوری طرح سے یقین نہیں کہ یہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ نیز یہ کہ اگر خدا چاہے تو کیا مادہ کو قوت فکر عطا نہیں کر سکتا؟ اگر اس نے مادہ کو قوت فکر عطا کر دی ہو تو اس میں کیا غرابی ہے؟

ہیں ہمہ وہ ذہن انسانی کے مادی ہونے کا ہرگز قائل نہیں۔ اس کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ اور کئی حالت میں ہمارا ذہن کسی نہ کسی طرح سے ان حرکات کے دماغ تک پہنچنے سے متاثر ہوتا ہے۔ جو ہمارے اجسام سے خارجی اجسام کے سس ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کو اس امر سے بھی انکار نہیں کہ حرکت کے براہیغمتہ کو نہ کی قوت فکر میں ہوتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس بات کو وہ بہت ہی بعید از فہم قرار دیتا ہے۔ لیکن اس میں اور ڈیکارٹ میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ اس کے نزدیک کوئی تصور قطعی نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے وہ محض

تجربہ سے ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تجربہ کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اول حس اور دوسرے تصدیق۔ تصدیق ذہن اپنے ان اعمال پر کرتا ہے جو خود اس کے اندر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے ماسہ داخلی کہہ سکتے ہیں۔ جب تک ان دونوں اعمال میں سے کوئی نہیں ہو لیتا صفیہ ذہن بالکل سادہ رہتا ہے۔ لاک کے لئے اس امر کا ثبوت دینا چنداں دشوار نہ تھا کہ بچے اور وحشی اوائل سے استدلال کے ایسے قوانین کلی کے فہم سے بے ہر ہوتے ہیں جیسے کہ یہ ہے کہ ایک شے کے لئے ایک ہی وقت میں ایک طرح کا ہونا اور اس کے مخالف طرح کا ہونا ناممکن ہے۔ لیکن جو لوگ قطعی تصورات و کلیات کے قائل ہیں ان میں سے کسی نے بھی ان سے یہ مراد نہیں لی ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس قسم کے قوانین کو انسان اس وقت سے استعمال کرتا ہے جب سے استدلال شروع کرتا ہے۔ مثلاً اصول اجتماع تقضین ہے۔ اگرچہ اس کا اظہار اس کلی شکل میں تو نہیں ہوتا مگر استعمال شروع ہی سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کلیہ قاعدہ ہونے کی حیثیت سے یہ خود اعمال ذہن پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ مال ذہن کا تجربہ ان دو تجربوں میں سے ایک ہے۔ جن کو لاک تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کا تجربہ ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ اس ذہن میں واقع ہو چکے۔ چنانچہ لیز کہتا ہے کہ ایک قدیم مقولہ ہے کہ فہم میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو پہلے جو اس میں نہ آچکی ہو۔ لاک اسی سے تصدیق معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس سے ایک شے تو یقیناً مستثنیٰ کی جاسکتی ہے۔ اور خود فہم انسانی ہے۔ لیونز نے

لاک کی کتاب فہم انسانی کی تنقید میں ایک کتاب تعریف کی تھی جسکا نام لاکس ایسیس ہے (یہ کتاب خود مصنف کے انتقال کے بعد بھی بہت عرصہ کے بعد شائع ہوئی ہے) اس میں وہ فہم انسانی پر باب وار تنقید کرتے وقت کہتا ہے کہ لاک اس قدیم مقولہ سے متفق معلوم ہوتا ہے کہ فہم میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو پہلے جو اس میں نہ آچکی ہو مگر میرے نزدیک اس میں ایک استثناء تو ضرور ہے اور وہ خود فہم ہے۔ اعمال ذہنی کے علم کا جو کچھ بھی حال ہو۔ مگر عالم مادی کا جو کچھ ہم کو علم ہے

کیا وہ تمام تر حسی تجربہ سے ماخوذ نہیں ہے؟
 حس کو لاک تصورات میں شمار کرتا ہے۔ اور تصور کی وہ اس طرح پر تعریف کرتا ہے (جو تقریباً انھیں الفاظ میں ہے جن میں کہ ڈیکارٹ نے اس کی تعریف کی تھی) کہ جس وقت انسان معروف فکر ہوتا ہے اس وقت جو کچھ اس کے ذہن کا معروض ہوتا ہے اس کو تصور کہتے ہیں۔ لیکن اگرچہ لاک کے نزدیک تصورات کبھی ذہن کے اندر پیدا نہیں ہوتے مگر ذہن کو ان کا اور لاک اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ذہن کے اندر ہیں۔ اس لئے بالعموم معروضات حقیقی سے جو مراد لی جاتی ہے وہ تصورات سے نہیں ہوتی۔ مگر گویا یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ ہم کو یہ علم کیوں کر ہوتا ہے؟ کیا ظاہر میں ایسے حقیقی معروضات کا بھی وجود ہے جن کی نوعیت اجسام کی سی ہے؟ اور جو تصورات حس کا باعث ہوتے ہیں، اور جن کے وجود و نوعیت کا ہم کو ان تصورات کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ لیکن ان سوالات کے کرنے کے لئے بھی ہم کو ایک علت اور مکان میں ایک دوسرے سے خارج اجسام کے تصور کو اپنے میں (خواہ وہ صحیح معنی میں خود ہمارے اندر پیدا ہوئے ہوں یا نہ پیدا ہوئے ہوں) پہلے سے اننا پڑے گا۔ اب عام طور پر یہ امر مسلم ہے کہ اس قسم کے تصورات کی اصلیت کے متعلق جن کے بغیر محض حس کے ذریعہ سے خارجی عالم کا کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا، لاک کوئی معقول تو جیہ نہیں کر سکا۔ ہاں ہمہ وہ عالم خارجی کے وجود پر مستقل سے انکار کرنا نہیں چاہتا۔ اگرچہ ڈیکارٹ کی طرح اس کا یہ خیال تھا کہ خارجی عالم کا ہم کو جو علم ہے وہ اس وجدانی علم سے کم تر یعنی ہے جو ہم میں سے ہر ایک کو اپنے وجود کا ہوتا ہے۔ نیز یہ اس استدلالی و عقلی علم سے بھی کم تر یعنی ہے۔ جو ہم

سب کو ذات باری تعالیٰ کے متعلق ہو سکتا ہے۔ نیز ڈیکارٹ کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا جو اس جہد کے ارباب فکریں عام تھا کہ ایسے مادی عالم کی حقیقت وجود ہے جو فی الواقع ایسے اوصاف (مثلاً امتداد و شکل۔ حرکت) کہتا ہے جو علوم ریاضیہ و میکانیک کے لئے باعث دلچسپی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کے ظاہری اوصاف مثلاً رنگ۔ گنگ۔ ذائقہ وغیرہ محض احساسات ہیں جو ذہن میں حقیقی اشیائے خارجی کے آلات حس پر عمل کرنے سے (یا ان کے عمل کے وقت) پیدا ہوتے ہیں لیکن گو اس کا یہ خیال تھا کہ ہمارا مادی عالم کا تمام تر علم تجربہ حسی سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر نہ تو وہ قدما کی طرح اس حقیقت سے جو کہ براہ راست عقل کے ذریعہ سے سمجھ میں آتی ہے، اس حقیقت کو متنازع کر سکا جو کہ محض بظاہر حواس کو معلوم ہوتی ہے، اور نیز ڈیکارٹ اور اس کے گروہ کے فلاسفہ کی طرح اس علم سے جو کہ ان تصورات کی بنا پر پیدا ہوتا ہے جو ذہن میں عقلی طور پر ہوتے ہیں، اس علم کو متنازع کر سکا جو اس کو بعد میں آلات حس کے متاثر ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے وہ اجسام کے اعراض ماعدا اوصاف اصلیہ (یعنی وہ جن سے ریاضیات اور میکانیک میں بحث ہو سکتی ہے۔ اور جو اس کے نزدیک حسب ذیل ہیں جسامت امتداد شکل حرکت و سکون اور تعداد) کو وہ ان تصورات سے متنازع کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو جسم اعراض سے خاصہ اور اوصاف ثانوی ہیں۔ مثلاً رنگ۔ آواز ذائقہ وغیرہ یعنی وہ تصورات ہیں جو اپنے اسباب یعنی جسامت شکل و حرکت وغیرہ سے کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔

اس مقام پر ہم کو بین کی بات یاد آتی ہے کہ اس کو قدیم سالماقی نظریہ کے احیاء سے فطرت کے سمجھنے اور اس کو سحر کرنے کی بڑی بڑی توقعات ہوئی تھیں۔ اسی قسم کا امیالاک کے وقت تک مظاہر فطرت کی توجیہ کے متعلق ہو چکا تھا، اور ان کی تمام تر قوانین میکانیک سے توجیہ کی جا سکتی تھی۔ فرانس کے باشندہ جیکینیڈی (۱۶۵۵ء - ۱۶۹۹ء) نے جو ہلس اور ڈیکارٹ کا دوست تھا ایسی تئوریٹ کے سالماقی فلسفہ کو زندہ کیا اور انگلستان کے باشندہ ریلیف کڈورس (۱۶۱۶ء - ۱۶۸۸ء) نے جس کی بیٹی لیڈی میشیم کے مکان میں لاک کا انتقال ہوا یہ ثابت کیا کہ سالماقی تمام غیر ذمی روح اعمال کی توجیہ کے لئے بہترین اصول ہے۔ لیکن یہ دونوں فلسفی یہ کہتے تھے کہ

حالاتیت جو ہریت کے باہر کوئی طاقت نہیں۔ اس اور ڈیکارٹ بھی اگرچہ یکن کی طرح
حالاتیت کو صحیح سمجھنے میں تو تسلیم نہیں کرتے مگر ان کا یہ خیال ضرور ہے کہ اجسام غیر محسوس
حیاتیات کے دقیق حصوں سے بنے ہوئے ہیں۔ اگرچہ یہ حصہ ناقابل تقسیم نہیں۔

لاک نے اجسام کے اعراض عام و خاص میں جو امتیاز کیا اس
امتیاز نے اس کو باج برکے (۱۶۵۰ء - ۱۶۵۳ء) بشپ کلائن اور ٹینٹ کی
نکتہ چینی کا نشانہ بنا دیا۔

یہ بات بھی خالی از دہی نہیں ہے کہ برطانیہ میں تین ایسے جدید فلسفی گزرے
ہیں جنہوں نے یکے بعد دیگرے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خارجی عالم کے
مشعل ہمارا علم محض جو اس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ایک انگریز
ہے۔ دوسرا آئر لینڈ کا باشندہ۔ اور تیسرا اسکاٹ لینڈ کا لاک اپنی علمی سمجھ نظر ہی
انکسار نظام سے غفلت برتنے مطابقت و عدم تناقض سے بے پروائی رکھنے انتہا
پسندی سے کترانے کے اعتبار سے اپنے ملک کا نمونہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کا فلسفیانہ
کارنامہ بھی اس کی دنیاوی زندگی کا ایک جزو ہے۔ کیونکہ وہ اس مدبر کا دوست
اور مشیر خاص تھا جس کی بدولت ۱۶۸۸ء کا انقلاب عمل میں آیا جس سے کہ پارلیمنٹ
کے ساتھ بادشاہت قائم ہوئی۔ برکے اگرچہ خالص آئرش نژاد تو نہیں ہے۔ لیکن
بائیں ہمہ اپنی ذاتی وجاہت و دل نشی اور علمی مقاصد کی نسبت خوش نما و دل آویز
مقام میں جوش و خروش دکھانے میں (مثلاً برنوڈا میں امریکن مزارعین اور دیسی
باشندوں کے لئے ایک شہری قائم کرنے کا منصوبہ یا آخر زندگی میں کل امراض
انسانی کا آب تار سے علاج کرنے کی تجویز) اپنے ملک کا کچھ غیر موزوں نام نہ
نہیں ہے۔ فلسفہ میں بھی وہ لاک کی نسبت اپنے زمانہ کے علمائے طبیعیات کیمیا کے
انداز خیال سے کم متاثر ہوا ہے۔

برکے نے اس حد تک تو لاک کا اتباع کیا ہے کہ۔ خارجی عالم کے مشعل
ہمارا تمام حسی تصورات سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک ان تصورات
کے علاوہ کسی آدمی جو ہر کے فیض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ لاک۔ ڈیکارٹ
اور دیگر فلاسفہ مادی جو ہر کو فرض کرتے ہیں۔ اور ان تصورات کی پیدائش اس جو ہر

کو ملت قرار دیتے ہیں۔ اس جوہر کا برکے کے نزدیک نقل ہونا نامکن ہے۔ یہ کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کا اوراک ہو سکتا ہو۔ کیونکہ جس شے کا اوراک ہو سکتا ہے وہ تو خود تصور ہوگا۔ اس کی نوعیت کو تصور کی نوعیت سے بالکل مختلف قرار دیا گیا تھا یہ کوئی ایسی شے تھی جس کو ہمارے ذہن کی طرح خود اوراک ہو سکتا ہو۔ برکے کے نزدیک ایسی چیزوں کا ہم کو خیال ہونا ہے صحیح معنی میں تصور نہیں ہوتا۔ کیونکہ گو مجھے اپنے ذہن کا اس کے کسی جزوی تاثر یا حس سے میسر ہو کر تو اوراک نہیں ہوتا مگر اس قسم کا تاثر و احساس ایسی شے ضرور ہوتی ہے جس کو میں محسوس کرتا ہوں۔ اس لئے مجھے اپنے نفس کا ان تمام تصورات کے ساتھ جو مجھے ہر بے میں اس طرح سے وقوف ہوتا ہے۔ کہ اس میں یہ تصورات ہیں۔ لیکن ادی جوہر کو اس طرح سے بذات خود شاعر نہیں مانا گیا تھا۔ اس کے برعکس غیر شاعر ہونے ہی کی بنا پر اس کو دوسری قسم کے جوہر یعنی ذہن یا نفس سے ممتاز کیا گیا تھا۔

پھر تو اس کے متعلق کیا فرض کیا جائے؟ اس میں شک نہیں کہ لاک نے اس کے متعلق یہ کہا تھا کہ یہ ایک ٹھوس سمند شکل قابل حرکت شے ہوتی ہے۔ گو رنگ گمک یا بو اس کے لازم نہیں ہیں۔ لیکن برکے پوچھتا ہے کہ لاک جو کچھ اس کی تعریف کرتا ہے اس سے ہم اس کو کیوں کہ پہچان سکتے ہیں۔ جس حالت میں کہ ہم کو اپنے تصورات سے اس مفروضہ مبدی تصورات کے علاوہ اور کوئی ذریعہ واقفیت نہیں رہتی تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے بعض اس کے مشابہ ہیں اور بعض نہیں ہیں۔ علاوہ بریں اس کی نوعیت تصور سے مختلف مانی گئی ہے۔ اس کو ایسی شے کہا جاتا ہے جس کا اوراک سوائے تصور کے نہیں ہو سکتا۔ اور تصور کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ جس شے کا اوراک ہو سکے وہ تصور ہے۔ تو ایسی حالت میں تصور اس کے مشابہ کیونکہ ہو سکتا ہے یا اور اگر ہم اس وقت کو سبھی وقت نہ خیال کریں اور جوہر کو اپنے ٹھوس اور متبدل جسم کے تصور کے مشابہ ان لیں تو کیا ہم ان اوصاف و احوال سے علاوہ اس کا تصور کر سکتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ اس میں نہیں ہوتے۔ یعنی اگر اس کو مرئی مانیں تو کیا صفت یوں سے بری اس کا نقل کر سکتے ہیں۔ یا اس کے چھوٹنے کا خیال کریں تو کیا اس کا نقل حرارت و برودت کے بغیر ہو سکتا ہے۔

ہرکے اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ وہ نظریہ جس میں لاکھ دیگر ارباب فکر کی تقلید میں یہ کہتا ہے کہ ہمارے اور اکات سے طلحہ ایک مادی جوہر کا وجود ہے۔ جو ان اور اکات کا باعث ہوتا۔ لیکن اس کا اور اک نہیں ہوتا خود اس کے اس نظریہ کے منافی ہے کہ ہم کو اجسام کے متعلق انہیں کیفیات کا علم ہوتا ہے جن کو ہم حواس کے ذریعہ سے محسوس کرتے ہیں۔ ہرکے کا وجود اوہ سے انکار مشہور ہے۔ بازویل کہتا ہے کہ ڈاکٹر جانسن نے اپنے پاؤں کو ایک بڑے پتھر پر نہایت زور سے مارا اور کہا کہ میں اس کی اس طرح سے تردید کرتا ہوں "لیکن اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہرکے کا مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ کیونکہ وہ کسی ایسی غلطی کا انکار نہیں کرتا جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ بلکہ اس کو صرف ایسی غلطی کے وجود سے انکار ہے جس کا حواس کے ذریعہ سے تو اور اک نہیں ہو سکتا، لیکن وہ ان تمام چیزوں کی تہ میں موجود ہوتی ہے جن کا ہم کو فی الواقع اور اک ہوتا ہے۔

ہرکے کا یہ دعویٰ کہ جس غلطی کا ہم کو اپنے حواس کے ذریعہ سے اور اک ہوتا ہے وہ حقیقی ہی غلطی ہوتی ہے اور کوئی ایسی غلطی نہیں ہوتی جو حقیقی غلطی کی محض ناسمجھی کرتی ہو عقل کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن جب وہ اس سے یہ حکم لگاتا ہے۔ ہر ایسی غلطی کا وجود جس کا اور اک ہوتا ہو صرف اور اک کے ہونے ہی پر مبنی ہوتا ہے تو فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اور اک نہیں ہوتا اس وقت یہ کہاں چلی جاتی ہے؟ ہرکے کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر اس کا کسی ذی شعور وجود یا (جیسا کہ وہ کہتا ہے) ذی روح ہستی کو اور اک نہیں ہوتا تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر ہم خود سے یہ سوال کریں اس کی موجودگی سے ہماری کیا مراد ہوتی ہے تو ہمیشہ ہم یہ پائیں گے کہ اس کی موجودگی سے ہماری مراد ایک معروض اور اک کی موجودگی ہوتی ہے۔ اور اگر ہم اس کے متعلق یہ خیال کریں کہ اس کا وجود تو ہے لیکن اور اک نہیں ہوتا تو دراصل ہم اس کو مدرك خیال کرتے ہیں۔ لیکن ادراک کرنے والے کا کوئی تصور قائم نہیں کرتے۔ اس قسم کے تصور کو جس کو ہم جب چاہیں قائم کر سکتے ہیں، تصور تخیل یا تصور متخیل کہتے ہیں۔ لیکن ایسے بھی بہت

یہ تصورات ہوتے ہیں جن کو ہم اس طرح سے جب جی چاہے قائم نہیں کر سکتے۔ یہ تصورات اس قسم کے تصورات سے زیادہ قوی روشن و تیز ہوتے ہیں۔ اور ان میں ایک ایسی قوت ترتیب و تسلی ہوتی ہے کہ یہ یوں ہی آسانی کے ساتھ نہیں ہو سکتے جس طرح سے کہ وہ تصورات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو انسانی ارادہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور باقاعدہ مسائل کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ان تصورات کو تصورات تو اس کہتے ہیں۔

جو کچھ ہم خود اس قسم کے تصورات جب جی چاہے پیدا نہیں کر سکتے۔ ظاہر ہے کہ اپنے جیسے اور وجودوں میں تو کہاں کر سکتے ہوں گے اور چونکہ ایک غیر متفکر و غیر درک مادی جوہر کا مفروض ناقابل قبول ثابت ہو چکا ہے اس لئے ہم ان کی پیدائش کو ایک ایسے وجود ذی فکر یا روح سے منسوب کر سکتے ہیں جو ہم سے زیادہ قوی ہے جس کی حکمت اور مہمت تصورات کے بے مثل تعلق سے کافی طور پر ثابت ہے جس کے مطابق وہ قوانین ہوتے ہیں جن کو ہم قوانین قدرت یا قوانین فطرت کہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس تعلق میں وہ لازم تو دریافت نہیں کر سکتے جس کے بغیر ہم شک و پریشانی میں مبتلا ہوتے۔ اور ایک معجز آدمی معاملات زندگی کا انتظام کرنے سے اسی طرح قاصر ہوتا ہے جس طرح سے کہ ایک طفل نو ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لزوم کو ہم صرف تجربہ سے سمجھتے ہیں اور صرف سہولت اور زبان کے ناکافی ہونے کی بنا پر ہم اس کے ایک تصور کو دوسرے تصور کی علت قرار دے کر میان کرنا چاہتے ہیں۔ مثلاً آگ گرمی کی علت ہے تصور محض اور اک کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہوتا۔ اس سے قوت اور فعلیت کو منسوب کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ دنیا میں اگر عمل کرنے والی مستیاں ہیں تو وہ رو میں ہیں۔ ہم میں رو میں ہوتی ہیں اور اس معنی کر کے ہم ایک حد تک عمل کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ بات ہم میں تصورات ہمیشگی قائم کرنے کی قوت سے ظاہر ہے۔ اور یہ فرض کرنا بھی کسی طرح سے خلاف عقل نہیں ہے کہ تصورات تو اس ہم میں کوئی ایسی ذات پیدا کرتی ہے جو سے تو ہمارے ہی مثل لیکن ہم سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ تصورات (محال) کے خارجی عالم بنا ہے) کو ہم اس طرح سے آسانی اور الہی زبان کے الفاظ قرار دے سکتے ہیں جن کے ذریعہ سے وہ ذات اعلیٰ ہم سے مکمل ہوتی ہے۔

اس جگہ ہم اس امر پر غور کرنے کے لئے توقف نہیں کرتے کہ اس استدلال میں کیا کچھ کمزوریاں بھی ہیں یا نہیں۔ بلکہ یہ بتائے دیے ہیں کہ برکے کے لئے لاک کا یہ اصول کہ اجسام کے شعلہ میں جو کچھ علم ہوتا ہے وہ جس کے ذریعہ سے ہوتا بالکل قابل قبول تھا۔ کیونکہ وہ کہتا تھا کہ جب ہم اُس کے نتائج پر زیادہ غور و فکر کرتے ہیں۔ یعنی اس قدر غور و فکر جتنا کہ خود لاک نے نہیں کیا تھا تو ایسے مادی جوہر کے فرض کرنے کی جو ذہن پرک سے علیحدہ مستقل وجود رکھتا ہو کوئی وجہ باقی ہی نہیں رہتی۔ اگر ہمارے پاس اس قسم کا عقیدہ رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے تو ہم اپنے تجربے میں جو نظم و ترتیب پاتے ہیں اس میں اور اس قسم کے جوہر کے اجزاء و حرکات میں کوئی لازمی تعلق قائم نہ کریں گے بلکہ صرف اسی بید نظم و ترتیب سے منسوب کریں گے جس کا ہم کو کچھ نہ کچھ بلا واسطہ علم ہوتا ہے۔ یعنی ایک ذی عقل وجود کے ارادہ سے برکے نے اپنے زمانہ میں خدا سے انکار کرنے یا کم از کم ایسی نوزاکی طرح اُس کو کچھ اس قسم کا سمجھے ہو جس کی نوعیت کو نظام مادی کی اصطلاحات میں بیان کیا جاسکے؛ کار حجاب دیکھا تو اس کو اس نے ثابت کیا کہ یہ لاک کے مروجہ فلسفہ کا ایک غیر لازمی نتیجہ ہی نہیں (جس نے خود اس کو اخذ نہ کیا تھا) بلکہ اس کے فلسفہ کے منافی بھی ہے۔

لیکن برکے نے جو سلوک لاک کے ساتھ کیا تھا وہی سلوک اس کے ساتھ ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء - ۱۷۷۶ء) نے کیا۔ ہیوم مورخ اور فلسفی دونوں حیثیتوں سے مشہور ہے۔ وہ تاریخ انگلستان کا مولف اور برطانیہ کے ان تین مشہور فلسفیوں میں سے ایک ہے جن کا پہلے ذکر آچکا ہے۔ یہ اسکاٹ لینڈ کا باشندہ تھا۔ لاک میں تو وہ سے زیادہ اپنے ملک کا صلہ پسندی خاصہ پایا جاتا تھا۔ برکے میں اپنے ملک کا خاصہ یعنی خیالی بن بہت زیادہ تھا۔ اس لئے ان دونوں کی ذہانتیں اس کام کے لئے موزوں نہ تھیں، جو ان کے نیز فہم اور سلیم الطبع اسکاٹ رفیق نے انجام دیا، یعنی اُس نے علم کے حسی نظریہ (جس کو لاک نے قائم کیا تھا) کے انتہائی نتائج پر روشنی ڈالی۔ یہ کام اس نے اپنے رسالہ فطرت انسانی میں انجام دیا ہے۔ جو ۱۷۳۹ء میں طبع سے نکلا۔

اس تصنیف میں وہ کہتا ہے کہ جن دلائل سے برکے نے ہمارے تصورات

سے علمدہ ایک مادی جوہر کے وجود کے نظریہ کو غیر ضروری اور بے بنیاد قرار دیا۔
 انہیں دلائل سے روحانی جوہر بھی غیر ضروری اور بے بنیاد ثابت کیا جاسکتا ہے جس
 کو اس نے باقی رکھا ہے۔ کیونکہ ہم کو ان اور اکات کے سوا جو اس سے منسوب کلا
 جاتے ہیں اس کا علم ہی کیا ہوتا ہے، اور اگر برکے کی طرح ہم ان چیزوں کو جن کا اور اک
 ہوتا ہے خود ان کے اور اکات سے متاثر نہ کریں تو کیا یہ نظریہ کہ تصورات (فلسفہ اشیاء)
 روحانی جوہر یعنی ذہن کی تشکیل میں۔ اسی نوزا کے اس نظریہ سے کہ تمام اشیاء ایک
 ہی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں، کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ لیکن جو لوگ اس کے مائل جوہر
 ذہنی کے نظریہ کو قبول کرتے ہیں وہ بھی اسی نوزا کے نظریہ کو رد کرتے ہیں۔ حقیقت
 یہ کہ انفرادی اور اکات کے علاوہ ہم اور کسی ایسی شے کو نہیں جانتے جو کہ موجود بالذات
 جوہر کہلانے کی مستحق ہو۔ ان کے مابین جو تعلق ہوتا ہے وہ (جیسا کہ برکے کہتا ہے) کسی
 قائمہ کا پابند نہیں بلکہ محض یونہی ہوتا ہے، اور اس لئے اس کو صرف تجربہ سے یکھ سکتے ہیں۔
 ہیوم برکے کی اس امر میں تسلیم نہیں کرتا کہ اس کو اگر ارادہ باری تعالیٰ سے منسوب
 کر دیا جائے تو یہ زیادہ قابل فہم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کی رائے میں ارادہ باری
 کو بھی ایسے معلومات سے کسی مادی علت سے زیادہ علاقہ نہیں ہے۔ کسی علت کو جو
 اپنے معلول سے تعلق ہو سکتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ ایک شے کے اور اک (جس کو
 ہیوم ارتسام کہتا ہے) یا تصور سے ہم دوسری شے کا تصور اس بنا پر قائم کرتے ہیں کہ ہم کو
 ہمیشہ یہ تجربہ ہوتا رہا کہ پہلی کے اور اک یا ارتسام کے بعد دوسری ہمیشہ وقوع میں آتی ہے۔
 ہیوم کے استدلال کا نتیجہ کامل ارتیابیت و شکیک ہے۔ لاگ کا یہ دعوے
 کہ علم صرف تجربہ سے پیدا ہوتا اور تجربہ علمدہ علمدہ اور اکات سے حاصل ہوتا ہے۔ (کیونکہ
 تصورات غلطی کو اس طرح بیان کیا ہے کہ گویا یہ ایک داخلی حاسہ کے منتقل اور اکات
 ہیں) آخر کار کوئی ایسی شے باقی نہیں چھوڑتا جو ان پر آگندہ اور اکات کو ایک واحد
 تجربہ یا دنیا میں مربوط کر سکے۔ نہ عقلی تصورات رہتے ہیں نہ خارجی عالم رہتا ہے۔ نہ
 ذہن و نفس۔ اس میں شک نہیں کہ اور اکات میں باہم ارتباط ہوتا ہے مگر یہ ارتباط محض
 اتفاقی امر ہے بعض روابط جو لازمی معلوم ہوتے ہیں اس کی وجہ خود ہماری مادیت
 ہوتی ہے۔ نہ کہ ہمارے اور اک سے علمدہ اشیاء کا کوئی وصف چند سال بعد جب

ہیوم نے فہم انسانی کے متعلق ایک تحقیق شائع کی جس میں اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کو رسالہ کی نسبت کم تر وضاحت کم تر تنسل و ارتباط کے ساتھ ظاہر کیا تھا تو اس نے جو ہر روحانی کے متعلق اپنے استدلال کو نکال دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے کرنے کی وجہ کچھ تو نسبت بہتر طریق پر لوگوں کی توجہ کو مبذول کرنے کے لئے تھی۔ لیکن ممکن ہے کہ شاید خود وہ بھی ایسی شے کے انکار سے گھبرایا ہو۔ جس کی پہلے لفظ ”ہم“ لفظ ”ذہن“ و ”فہم“ سے تردید معلوم ہوتی ہے۔ کیا ڈیکارٹ کا یہ قول صحیح نہیں کہ ہم ذات متفکر کے وجود کے متعلق شک نہیں کر سکتے جو کہ شک کرتی ہے۔ لیکن اپنی کتاب ”تحقیق“ میں گو ہیوم اپنی اذیتا بیت کی شدید ترین دلائل بیان نہیں کرتا۔ مگر پھر بھی اکیڈمیکل یا اذیتابی فلسفہ کا حامی ضرور نظر آتا ہے۔

باب ۹۔

کانٹ اور اس کے معاصرین

اب کتاب کا بہت تھوڑا سا حصہ باقی ہے۔ اس میں تناسل ریڈ (۱۷۹۹ء) اور ہیوم کے ان دیگر ابناء وطن کا تذکرہ کرنے کی گنجائش نہیں جنہوں نے اپنے ہم وطن کی تفکیک کا اس طرح سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی کہ اصول عقل مامہ کے نام سے ان خلقی تصورات کا اثبات کرنے لگے۔ جن کا ڈیکارٹ قائل تھا لیکن جن کی لاک برکے اور ہیوم تردید کر چکے تھے۔

پس اب ہم جرمنی کے بڑے فلسفی ایمل کانٹ کا تذکرہ کرتے ہیں یہ ۱۷۲۴ء میں پیدا ہوا ۱۷۵۵ء تک جس سن میں کہ اس کا انتقال ہوا ہے پر ویشا کے شہر کانبرگ کی یونیورسٹی میں معلم رہا۔ یہ بھی باپ کی طرف سے اسکاٹی ہے خود اسی کا بیان ہے کہ میں پہلے اعتقادی خواب میں مبتلا تھا۔ جس سے مجھے ہیوم کے مطالعہ نے بیدار کیا۔ اور مجھے معلوم ہوا کہ اصول فہم مامہ میں اب کوئی ایسی چیز نہیں جو مجھے یہ اس طرح سے مبتلائے خواب کر سکے۔ اعتقادی خواب سے کانٹ کی مراد اس قسم کے فلسفہ کو تسلیم کرنا تھا جیسا کہ کریچین ولف ۱۷۹۶ء ۱۷۵۷ء نے پیش کیا تھا۔ اس فلسفی نے لیتزر کی تعلیم کو ایک باقاعدہ نظام کی شکل میں مرتب کر دیا تھا۔ گو اس میں کہیں کہیں تغیرات بھی کئے تھے اس فلسفہ میں اشیائی نوعیت کے سمجھنے یعنی درحقیقت یہ ہذات خود کیا ہیں اس کے دریافت کرنے کے متعلق فہم کی قابلیت و استعداد کے متعلق

سوال نہ کیا جاتا تھا۔ ہیوم نے اپنے اس انکار سے کہ علت و معلول میں جو تعلق ہوتا ہے اور جس کو قوم طبیعیہ حادثی عالم کی ہر شے میں دریافت کرنا چاہتے ہیں وہ ہماری ذہنی مادہ ہی نہیں بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے، اس استدعا کے متعلق ایک شک پیدا کر دیا تھا۔ اور اس شک نے کانٹ کے ذہن پر یہ ثابت کیا کہ اب فلسفہ کو اعتقادی نہ ہونا چاہیے بلکہ تنقیدی ہو جانا چاہیے۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ یہ حکم لگا دینے سے پہلے کہ فلاں شے صحیح ہے اور فلاں غلط ہے اس کو خود انسان کی ذہنی قابلیتوں کا مطالعہ کرنا چاہیے اور اس امر کا امتحان کرنا چاہیے کہ اشیا کی حقیقی نوعیت معلوم کرنے کی ان میں کہاں تک استعداد ہے۔ چنانچہ اپنے فلسفہ کو وہ خود تنقیدی فلسفہ کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس نے اپنی تین مشہور کتابوں کے نام کینٹیک یا انتقاد ہی سے شروع کئے ہیں۔

ان میں سے پہلی کتاب ۱۷۸۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کا نام کینٹک آف ہیومدیزن یعنی انتقاد عقل خالص تھا اس کے متعلق کانٹ کا یہ خیال تھا کہ اس کتاب کے ذریعہ سے اس نے فلسفہ میں ایسا ہی انقلاب عظیم برپا کیا ہے جیسا کہ کاپرنیکس نے سمیٹ میں کیا ہے جس طرح سے کہ کاپرنیکس اجرام فلکی کی حرکات کے متعلق یہ کہتا ہے کہ زمین کی حرکت کی بنا پر ہم کو اجرام فلکی کے متحرک ہونے کا گمان ہوتا ہے، اسی طرح سے کانٹ کے نزدیک مکان میں اشیا کی وضع و امتداد اور زمانہ میں حوادث و واقعات کا تسلسل محض مظاہر و ظواہر میں جو ہماری اور ان کی قابلیتوں کی خاص ساخت کی بنا پر محسوس ہوتے ہیں۔ چونکہ علت و معلول کا تعلق صرف اس جگہ مانا جاسکتا ہے جہاں کہ واقعات میں تسلسل ہوتا ہے۔ اور ہم اس تسلسل کو محض اتفاقی نہیں بلکہ ناگزیر قرار دیا جاتا ہے، اس لئے ہیوم کا یہ نظریہ صحیح ہے کہ یہ علاقہ ذہن کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے، نہ کہ اشیا کی نوعیت پر۔ کیونکہ ذہن کو اشیا کا ادراک ہوتا ہے۔ اور یہ ان پر غور و فکر کرتا ہے۔ لیکن جس طرح سے کہ کاپرنیکس کا نظریہ سمیٹ میں تشکیک کا باعث نہیں ہوا ہے اسی طرح اس نظریہ کو فلسفہ میں تشکیک کا باعث نہ ہونا چاہیے اس نظریہ سے صرف اس امر کو تسلیم کرنا چاہیے کہ قدرت نے انسانی قابلیتوں پر بعض ناگزیر حدود و مائدہ کر دی ہیں۔ اسی وجہ سے حقیقت کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہوتا ہے

وہ بھی ان حدود کا پابند ہوتا ہے۔ بالکل ہر اس کے مستقل وجود کے شقوق ہیں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ کیونکہ اگر اس کا وجود نہ ہوتا تو یہ ہم کو محسوس ہی نہ ہوتی۔

اس میں شک نہیں ہیوم اس کی بنا پر متلائے تشکیک ہو گیا تھا۔ لیکن اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے نزدیک کتاب علم میں ذہن کا کام صرف یہ ہے کہ یہ نموشی کے ساتھ ارتسامات لے لیتا ہے۔ اس سے جو کچھ کہ یہ خود کرتا ہے وہ کتاب علم کے لئے مفید نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس کانٹ کی رائے تھی کہ محض ریاضیاتی استدلال کے واقعات اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ ذہن اپنے ذرائع سے حقیقی قسم کا علم پیدا کر سکتا ہے۔ شمار کرنے یا خیالی اشکال کے کھینچنے ہی سے ہم ایسے نتائج تک پہنچ سکتے ہیں جو قطعاً و کلیتہً صحیح ہوتے ہیں۔ اگر ان نتائج کا محض حواس کے ذریعہ سے تجربہ ہوتا تو یہ اس طرح قطعاً و کلیتہً صحیح نہ ہو سکتے۔ کیونکہ جن دو اور اکی چیزوں کو چاہے لیلو یا بالکل ایک دوسرے کے مساوی نہیں ہو سکتیں۔ جتنے چاہے خطوط کا غدر کھینچو کامل طور پر کوئی مستقیم نہ ہو گا۔ اور اگر یہ نوبں تو بھی اس کے شقوق ہم کو اس قدر یقین کیونکر ہو سکتا ہے جتنا کہ ریاضیاتی نتائج کے شقوق ہوتا ہے۔ اور ان کے شقوق اگر کوئی بات صحیح ہو سکتی ہے تو وہ انہیں (یعنی جو چیزیں ہمارے نظر کے سامنے ہیں) کے شقوق صحیح ہو سکتی ہے، اس قسم کی اور چیزوں کے شقوق صحیح نہیں ہو سکتے۔ علاوہ بریں صرف یہی نہیں کہ ذہن اپنے ذاتی وسائل سے ایسا حقیقی علم حاصل کر سکتا ہے جو زمان و مکان کی اصل نوعیت سے شقوق ہوتا ہے۔ بلکہ یہ علم ہمارے اس علم سے بہت زیادہ مختلف بھی نہیں ہوتا۔ جو ہم کو دنیا کی اشیاء اور حوادث کے شقوق ہوتا ہے۔ جتنی چیزوں کا ہمیں اپنے حواس کے ذریعہ سے اور اک ہوتا ہے وہ مکان میں ہوتی ہیں۔ اور جتنے واقعات (جن میں ہمارے افعال اور اک و فکر بھی شامل ہیں) کا ہمیں اور اک ہوتا ہے وہ زمان میں ہوتے ہیں۔ اس لئے عالم اشیاء و حوادث کا کوئی ایسا علم نہیں ہو سکتا جس میں وہ علم شامل نہ ہو جس کو ذہن اپنے ذاتی ذرائع سے پیدا کرتا ہے اور جس کو کانٹ ادلی کہتا ہے یہ دیکھ کر میں تعجب ہونا چاہیئے کہ کانٹ کے اس نظریہ کو کہ جن اجسام کا ہمیں اور اک ہوتا ہے وہ محض مظاہر ہوتے ہیں۔

اس کے سامعین برکے کے اس نظریہ سے غلط کر دیتے ہیں کہ جن اجسام کا ہم کو اوراک ہوتا ہے وہ ہمارے تصورات ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے کانٹ نے اپنی کتاب انتقاد عقل عملی کے دوسرے ایڈیشن (۱۸۷۷ء) میں اس فرق کی وضاحت کی۔ اور یہ اس طرح سے کہ وہ کہتا ہے کہ میرا فلسفہ تو اعتقاد ہی ہے۔ اس کے مطابق ہم کو اشیاء کا ایسا اوراک نہیں ہوتا جیسی کہ یہ فی الواقع ہوتی ہیں۔ بلکہ ایسا اوراک ہوتا ہے جیسی کہ یہ ہم کو بظاہر معلوم ہوتی ہیں۔ اور اس اعتبار سے یہ محض مظاہر ہیں۔ برکے کا فلسفہ اعتقاد ہی ہے۔ اور اس کا دعوے یہ ہے کہ اشیاء کا جتنا اور جس طرح سے ہم کو اوراک ہوتا ہے یہ فی الحقیقت اتنی ہی اور اسی طرح کی ہوتی ہیں۔ علاوہ بریں کانٹ کی رائے میں برکے ذہن مدرک کو حقیقی واقعی شے سمجھتا ہے۔ اور جن اشیاء کا اس کو اوراک ہوتا ہے ان کو وہ محض اس کے تصورات خیال کرتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک اشیاء مدرک جن کا کہ ہم کو صرف ذہن کے اوراکات سے علم ہوتا ہے ذہن مدرک سے کسی طرح کم واقعی نہیں ہوتیں۔ تجربہ کے اندر جو شے اوراک کرتی ہے اور جس شے کا اوراک ہوتا ہے دونوں یکساں طور پر واقعی و حقیقی ہوتے ہیں لیکن یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہم کو فعل اوراک ذہن مدرک ہو کہ معلوم ہوتا ہے یا یہ کہ جن اشیاء کا ہم کو اوراک ہوتا ہے وہ بجائے خود ایسی ہوتی ہیں جن کو نہ تو ہم جانتے ہیں اور نہ جان سکتے ہیں۔ اس کو کانٹ اپنے خاص انداز میں اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ عالم خارجی تجربہ تو واقعی ہے یعنی یہ ایسا ہی حقیقی ہے جیسے کہ تجربہ کی کوئی شے حقیقی ہو سکتی ہے لیکن تجربہ سے ماورایہ تصوری یعنی غیر حقیقی ہے۔

لہذا تو اس کے ذریعہ سے جو اوراک ہوتا ہے وہ کانٹ کی رائے میں ایسی اشیاء کا اوراک ہوتا ہے جو زمان و مکان میں ہونے کی بنا پر خود مظاہر و ظواہر اشیاء ہوتی ہیں نہ کہ اشیاء۔ لیکن اس کے ساتھ کانٹ ملاحظوں کی طرح یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ فہم (اگرچہ اوراک نہیں) حقائق سے ایک طرح کا تعلق رکھتا ہے اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کو لاک کے ساتھ اس بارے میں کہ فہم میں ایسی کوئی شے نہیں ہوتی جس کا حواس کے ذریعہ سے اوراک نہ ہو چکا ہو اتفاق نہیں ہے اور نیز اس کو لینیز کے ساتھ اس بارے میں اتفاق تھا کہ حواس کے

ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ ایک مہم قسم کا فہم ہوتا ہے۔ بہر حال کانٹ کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہیں جس کی بنا پر ایک کو دوسرے کی قسم یا صورت خیال نہیں کیا جاسکتا۔ مگر اس کے باوجود یہ دونوں اس طرح سے ایک دوسرے کے تابع ہیں کہ ادراک کے بغیر فہم سے اور فہم کے بغیر ادراک سے کسی قسم کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ فہم کے بغیر ادراک اس شے سے جس کا ادراک ہوتا ہے کچھ نہیں سمجھ سکتا۔ ادراک کے بغیر فہم کے لئے کوئی شے سمجھنے کے واسطے نہ ہوگی۔

جسٹائیچہ اگر ہم علت کے تصور کو لیں، جس کے متعلق کانٹ پر ہیوم کی بحث سے بہت کچھ اثر پڑا تھا، تو اس میں ہم کو ان دو چیزوں کے علاوہ جن کو ہم ایک خاص حالت میں علت و معلول کہتے ہیں کوئی اور تعلق کا ارتسام یا ادراک نظر نہیں آتا۔ ایسی دو چیزوں کے متعلق اس قسم کے تعلق کا تصور کیوں کر ہوا، چونکہ اس کا علیحدہ ادراک تو نہیں ہوتا، اس لئے کانٹ اور ہیوم دونوں یہ کہتے ہیں کہ یہ ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ کانٹ کے نزدیک اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا اشیاء پر اطلاق نہیں ہو سکتا، کیونکہ حقیقی اشیاء بھی ہیں، جس حد تک یہ زمان و مکان میں ہوتی ہیں اس حد تک تو خود ہی ذہن کی فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اس قسم کے تصورات کو جیسا کہ تصور علت ہے جن کے بغیر ہم اس شے کو نہیں سمجھ سکتے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے کانٹ تصور فہم یا کلیہ کہتا ہے۔ ان کا مبدیہ تو فہم ہی ہے لیکن ان کا اطلاق اشیاء پر ہو سکتا ہے یہی نہیں (کانٹ اس بات پر خاص طور پر زور دیتا ہے) ان کا اطلاق صرف اشیاء کے مدد پر ہی ہوتا ہے۔ اس سے مثلاً علت اولیٰ (یعنی ایسی علت جس کے ماوراء یا جس سے پہلے کچھ نہ ہو) کے متعلق سوالات بے سود ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کی علت کا بطور شے کے مکان یا زمان میں کہیں بقیہ نہیں ہو سکتا۔ مکان میں جو شے ہوتی ہے اس کے باہر کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ زمانہ میں جو واقعہ پیش آتا ہے اس سے پہلے کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ علت جیسے تصور کا اطلاق کسی ایسی شے پر نہیں جس کا ادراک نہ ہو سکتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اسے عل کا باطنی طریق پر ذکر کر سکتے ہیں جن کا فی الواقع ادراک نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک غیر متحقق سیارہ

یانا معلوم ہر قوم کی حرکت میں ایسے عل کا اس طرح ذکر نہیں کر سکتے جن کا کسی حالت میں بھی اس کے ذریعہ سے اور اک نہیں ہو سکتا۔ مثلاً کسی روح کا عل مگر لیکن کانٹ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی ذہن اپنے نظریات کو بھی اس حلقہ کے اندر محدود رکھنے پر رضامند نہیں ہوتا جس کے اندر نتائج کی حواس کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم اپنے آپ کو ان نظریات کے ذریعہ سے اشیاء کے حقیقی علم تک پہنچنا ہوا فرض کرتے ہیں تو ہم متضاد و متناقض دلائل کی ظاہر معقولیت کو دیکھ کر بہت پریشان ہوتے ہیں۔ مثلاً نہایت آسانی کے ساتھ دلائل کے ذریعہ سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کی کوئی ابتدا نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کی ابتدا ہونی ضروری ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن تصورات کے شعلیں ہم کو یقین ہوتا ہے کہ جب تک کہ ہم ممکن تجربہ کے حلقہ کے اندر رہیں گے اس وقت تک ہمارے علم میں اضافہ کرنے کے لئے مفید ہوں گے (کیونکہ اگر ہم ایک منظر کی علت کو دوسرے منظر میں تلاش کرنا چاہیں تو ہم غلطی کے مرکب نہ ہوں گے) وہ تصورات ہمارے لئے اس وقت مفید نہیں ہوتے جب ہم اس حلقہ سے باہر ہو جاتے ہیں۔ بایں ہمہ جس طرح ہم علوم طبیعیہ میں ہر واقعہ کی علت ڈھونڈتے ہیں اور پھر اس علت کی علت ڈھونڈتے ہیں اور اسی طرح سے ڈھونڈتے چلے جاتے ہیں۔ اگر ہم کو اس جستجو کے دوران میں یہ یقین نہ ہو کہ ایسے مہمہ کے مل کرنے سے کوئی بہتہ کام کر رہے ہیں جس کا عل ایک سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے اور علیٰ ہذا ہمیشہ اسی طرح سے منتقل ہوتا چلا آتا ہے۔ اور حقیقی جواب کی کوئی امید نظر نہیں آتی تو پھر اس میں ہم مصروف ہی کیوں کر رہ سکتے ہیں۔ کیا ہم کو اس امر کا ہمیشہ یقین نہیں ہوتا کہ کسی ایسے نظام کا بھی وجود ہے جس کے اندر سب چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ جو کسی نہ کسی طرح اپنی خاص نوعیت کے ساتھ بہ حیثیت مجموعی موجود ہے۔ اور اسی کی بتدریج تلاش میں ہم سب مصروف ہیں، اس میں شک نہیں اس کا خیل نہیں کر سکتے کیونکہ اگر اس کا خیل کیا جائے گا تو یہ دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز معلوم ہوگی۔ اور خود دنیا نہ معلوم ہوگی۔

اس قسم کے نظام یا عالم کا خیال کانٹ کی اصطلاح میں تصورِ ناظمہ ہے۔

نہ کہ تصور تعمیری یعنی یہ علم کے ماحصل کرنے میں ہمارے اذہان کی رہبری کرتا۔ لیکن ماحصل شدہ علم میں اس کے نئے واقعات کا اضافہ نہیں ہوتا۔ کانٹ کو لفظ تصور کے منزل کا بڑا افسوس تھا۔ وہ اس کو ہمیشہ نئے نئے کے لئے استعمال نہ کرنا چاہتا تھا جو ذہن کے سامنے ہو۔ بلکہ ایسے معنی میں استعمال کرنا چاہتا تھا جو افلاطون کے معنی سے بہت قریب ہیں یعنی وہ اس کو ان تعلقات کے لئے استعمال کرتا تھا جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ تجربی چیزوں سے نسبت زیادہ کامل اور اطمینان بخش اشیاء کے تعلقات۔ کانٹ کے تصورات اپنے مکمل ہونے اور معروضات ادراک پر فوقیت رکھنے کی بنا پر مثل یا تصورات افلاطون سے بہت مشابہ ہیں۔ لیکن جب وہ ان کے متعلق یہ کہتا ہے کہ چونکہ ان کا ادراک حواس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے ان کو اشیاء حقیقی میں شمار ہونے یا ان کے نمائندے کہلانے کا مطلق حق نہیں ہے، بلکہ ان کو محض تصورات ہی خیال کرنا چاہیئے۔ اس وقت ان میں اور مثل افلاطون یہ میں یہ بعد ہو جاتا ہے۔ لیکن عقل ان تصورات کے قائم کرنے پر مجبور ہے (جب ہمارا ذہن ان چیزوں کے فہم سے تجاوز کرتا ہے جن کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے، اور من حیث المجموع حقیقت کی نوعیت پر نظریات قائم کرتا ہے تو اس وقت یہ لازمی طور پر پیدا ہوتے ہیں) اور اگر یہ تصورات قائم نہ کرے تو ہمارے فہم میں سے وہ دائمی ہیجان عملیت مفقود ہو گا جو ایسے مقصود کی موجودگی سے پیدا ہوتا ہے جس کی طرف ہم بڑھ تو ہمیشہ سکتے ہیں۔ لیکن اس تک پہنچ کبھی نہیں سکتے۔

کانٹ اس قسم کے تین تصورات مانتا ہے۔ (۱) علت اولی جو طبیعیات کی منزل مقصود ہے (۲) نفس جو ہماری نفسیات جو کہ ہمیشہ ذہن کی کسی کسی غموری حالت کا مطالعہ کرتی رہتی ہے) کی منزل مقصود ہے۔ (۳) محیط عالم حقیقت جو فلسفہ کی منزل مقصود ہے جو کہ سخت تضاد اور ایسے تضاد کے باوجود جس کی ڈیکارٹ نے تاکید کی ہے جو مادہ و فکر کے مابین ہے ایک اصلی و اساسی وحدت قائم کرنا چاہتا ہے۔ جس کو کانٹ اور ڈیکارٹ دونوں خدا کہتے ہیں۔ باری تعالیٰ نفس اور علت اولیٰ یا مادہ اولین ان تین چیزوں کا وجود صرف یہی نہیں کہ علقی عالم میں مضمر ہو

ہو جائے (جو شے ہم سے زیادہ تعلق رکھتی) ایسے آزادانہ فعل سے متصور ہوتا ہے جس کو میں حقیقی معنی میں اپنا کہہ سکتا ہوں۔ یہ تینوں ایسے مسئلے ہیں جن کو ہماری عقل اپنی طبعی ساخت کی بنا پر اٹھاتی ہے۔ لیکن جن کو اپنی نوعیت اور فطری ساخت ہی کی بنا پر حل کرنے سے قاصر ہے۔ اس سے ان تمام دلائل کا امکان باطل ہو جاتا ہے جو اکثر لوگ وجود باری تعالیٰ کے شعلی پیش کرتے تھے۔

یہ تمام دلائل کانٹ کو دراصل اس وجودیاتی دلیل پر مبنی معلوم ہوتی ہیں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس دلیل کو کانٹ خاص طور پر رو کر نا چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ دلیل اس امر کے لئے کہ فکر حقیقت کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں جیسی کہ یہ فی الواقع ہے، ایک مہم توفیق اور سزا اعتماد ہے۔ اس لئے یہ تو اعتقادی فلسفہ کا حصہ نہیں ہے جس کی جگہ کانٹ انتقادی فلسفہ کو دینا چاہتا ہے۔ کانٹ کے لئے یہ امر کہ ایک شے کو ہم اس کے برعکس تصور نہیں کر سکتے اس امر کی ضمانت ہے کہ وہ شے فکر سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہے، کیونکہ ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ اشیاء فی الحقیقت بھی ایسی ہی ہیں جیسے کہ یہ ہمارے حواس اور قوائے ذہنی کی ساخت کی بنا پر معلوم ہوتی تھیں۔ بلکہ اگر یہ فی الواقع ایسی ہوں بھی تو یہ ایک عجیب و غریب اتفاق ہو گا۔ لیکن اگر وجود باری نفس غیر فانی اور اختیار و قدرت کے تمام ثبوت لازمی طور پر مغالطہ آمیز مان لئے جائیں تو ان کے تمام رد بھی مغالطہ آمیز ہو گئے۔ اور مذہب فطری کے ان مہتمم بالشان عنوانات کو (جس نام سے کہ یہ کانٹ کے زمانہ میں مشہور تھے) علم و حکمت کے دائرے سے مذہب و عقیدہ کے طبقہ میں منتقل کیا جاسکتا ہے۔ مذہب کے معنی کانٹ کے نزدیک ایسے مسلک کے تھے جس کو بوجہ انسان سمجھ اور قابل پیروی تو سمجھتا ہو لیکن یہ وجہ اس قدر قطعی و شافی نہ ہوں کہ اس کی عقل کے لئے باعث شغفی ہو سکیں۔ یہ سمجھنے کے لئے کہ کانٹ ان دلائل کو علی طور پر خدا اختیار و قدرت انسانی، اور لافنائیت روح کے شعلی کیوں کافی و شافی سمجھتا ہے۔ ہم کو اس کے نظریہ علم سے نظر عمل و کردار کی جانب رجوع کرنا چاہیے۔

کانٹ نے امتداد عقل خالص کے بعد مشاعر انتقاد عقل عملی تصنیف کیا۔ جس طرح پہلی کتاب انسانی اور اک و ہم سے بحث کرتی ہے یہ کتاب انسانی ارادہ

ہے بحث کرتی ہے۔ ارادہ انسانی کانٹ کے نزدیک علی عقل ہے۔ کیونکہ جس حد تک کہ یہ خصوصیت کے ساتھ انسانی ہے حیوانوں کی طرح محض جلی نہیں ہے۔ اس حد تک یہ ہمیشہ ایسی شے کے لئے ہوگا جو عقل کے لئے ہوگی۔ اور اس میں کوئی نہ کوئی غایت ضرور ہوگی۔ ہر وہ فعل جس کے متعلق غور و فکر ہوتا ہے غور و فکر کے وقت کردار کی کسی نہ کسی عام تجویز کے مطابق کیا جاتا ہے۔ خواہ تو یہ کسی شخص کے کاروبار کے چلنے کے متعلق ہو یا کسی شخص کی مسرت کو زیادہ کرنے کے لئے، یا کسی شخص کے فرض منصبی کا جزو ہو۔ اس آخری صورت میں جس شے کا ارادہ ہوتا ہے اس سے کانٹ کے نزدیک ارادہ کرنے والے کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہوتی۔ جو فعل اخلاقی نہ ہو اس سے سن ہوتا ہے اس کی یہ ایک خاص علامت ہے کہ یہ اس لئے نہیں ہوتا کہ فاعل کے لئے باعث لذت ہے، نہ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ کسی طرح اس کے لئے مفید و سودمند ہے۔ بلکہ وہ اس کو صرف اس لئے کرتا ہے کہ یہ صائب ہے۔ ایک ایسے صریح حکم یا قانون کے مطابق ہے جس میں کسی قسم کی شرط کو دخل نہیں ہے مثلاً یہ ایسا نہیں ہے اگر تم اس سے بچو اگر تم اس کو لو بلکہ قطعاً غیر مشروط ہوتا ہے۔

کانٹ جس قدر حقیقی اخلاقیات کی اس غیر مشروط و پابندی پر زور دیتا ہے اتنا کسی شے پر زور نہیں دیتا۔ اگرچہ ضمیر سادہ کے احکام میں یہ مضمر ہوتا ہے، لیکن کانٹ کے نزدیک فلسفہ اخلاق کے اکثر مصنف اس بات کو اچھی طرح سے نہیں سمجھے۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں فلسفہ اخلاق یورپ میں گہرے طور پر خصوصیت کے ساتھ انگلستان میں زیادہ کتابیں لکھی گئیں۔ اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ علمی دنیا میں پائس کی تعلیم کے روکنے کا جوش تھا جس کے متعلق بالعموم یہ سمجھا جاتا تھا کہ (اگرچہ صحیح نہ سمجھا جاتا تھا) وہ اخلاقیات کو ایسا سادہ بنا دینا چاہتا ہے جس سے حکومت جس طرح سے چاہے قوانین بنا لے۔ اس کے بعض حریفوں بالخصوص رلیف کڈورسٹھ اور سیموئل کلارک نے اس پر زور دیا کہ اخلاقی حقائق اسی طرح سے خدا یا انسان کی مرضی پر مبنی نہیں ہیں جس طرح سے کہ باطنی حقائق انسان یا خدا کی مرضی پر مبنی نہیں ہیں اور وہ اس لئے (مثلاً

اول شخصیت (۱۶۸۱ء - ۱۷۵۱ء) جو الگ کاشاگر جس کو قطعی تصورات کے رد کرنے میں اپنے استاد کے ساتھ اتفاق نہ تھا اور فرینس بچس (۱۶۹۴ء - ۱۷۶۶ء) جو اسکاٹی پروفیسر تھا یہ کہتا ہے کہ اخلاقی خیر و شر کے لئے انسان میں ایک قدرتی قابلیت ہوتی ہے جس طرح سے کہ اس میں خوبصورت اور کردہ صورت کے مابین تمیز کرنے کا ایک فطری وجدان ہوتا ہے۔ ہیوم شخصیت (۱۷۱۱ء - ۱۷۸۶ء) سے اس بارے میں تو متفق ہے کہ ہمارے اخلاقی احکام عقل پر نہیں بلکہ وجدان پر مبنی ہوتے ہیں اور وجدان کے متعلق وہ کہتا ہے کہ یہ اس تشفی سے پیدا ہوتا ہے جو انسان کو اپنے مفید افعال پر غور کرنے سے نصیب ہوتی ہے اور یہ تشفی محض فاعل ہی کو نہیں ہوتی بلکہ اور لوگوں حتیٰ کہ کل نئی نوع انسان کو ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کا دوست آدم اسمتھ (۱۷۲۳ء - ۱۷۹۰ء) جو معاشیات جدید کا بانی ہے یہ کہتا ہے کہ ہمارے احکام (اس بارے میں کہ ہم کو ایک شے کو کرنا چاہیے یا نہ کرنا چاہیے اثبات میں فیصلہ کرنا چاہیے یا نفی میں) دراصل اپنے ان احساسات کے ساتھ ہمدردی پر مبنی ہوتے ہیں جو ہم کو اس حالت میں ہوتے۔ جب کوئی دوسرا اس فعل کا فاعل ہوتا اور ہماری حیثیت ایک بے تعلق تاشائی کی ہوتی۔

اسی قسم کے تمام نظریات سے کانٹ اس شے کو مفقود پاتا ہے جو اس کے نزدیک اخلاقی حکم یا فیصلہ کی اصلی خصوصیت ہے۔ یعنی اس میں اس کو غیر مشروط پابندی کے شعور کا اظہار کہیں نظر نہیں آتا۔ برطانیہ کے اس اخلاقی فلسفی کی تصنیفات سے جس کا تصور اخلاقیات اس سے بہت زیادہ مشابہ تھا یعنی جوزف ہلر (۱۶۹۲ء - ۱۷۵۲ء) وہ غالباً واقف نہ تھا، لیکن اگر وہ واقف بھی ہوتا تو بھی یقیناً وہ یہی کہتا کہ ہلر نے بھی ٹھوکر کھائی ہے۔ کیونکہ باوجودیکہ فیصلہ کے بین اقتدار پر قرار واقعی زور دیتا ہے مگر ساتھ ہی مقول قسم کی محبت نفس کو بھی وہ اس کے مساوی ایک محرک قرار دیدیتا ہے۔ کانٹ کے ایک معاصر جرڈیرالس (۱۷۲۲ء - ۱۷۹۱ء) کے خیالات اخلاق کے متعلق کانٹ سے نسبتاً زیادہ مشابہ ہیں۔ یہ انگلستان میں وزیر تھا۔ اور فرانس کے انقلاب سے ابتدا و بہت ہمدردی رکھتا تھا۔ اسی کے جواب میں ایک منڈیرک نے اپنی مشہور کتاب کچھ خیالات انقلاب فرانس کے متعلق تصنیف

کی تھی۔ غالباً کانٹ پرائس سے بالکل واقف نہ تھا۔ جو اس میں شک نہیں کہ برطانیہ کے اور فلاسفہ کی طرح کانٹ سے کہیں کم اس امر کا قائل تھا کہ حقیقی اخلاقیات کے مطابق انسان کے لئے غیر مشروط یا بندی کے علاوہ اور کوئی محرک نہ ہونا چاہیئے۔ اس کو کانٹ سے اس بارے میں تو اتفاق تھا کہ اخلاقیات کا انحصار عقل پر ہونا چاہیئے نہ کہ وجدان پر جیسا کہ ہیوم اور اسمتھ کہتے ہیں۔ اس حد تک وہ اپنے ہم وطن کڈورٹھ اور کارک کا متبع تھا۔ لیکن ہم اس کو ہم کے نظری اور اخلاقی پہلوؤں میں امتیاز قائم کرتا ہوا پاتے ہیں، جو کانٹ کے اخلاقی فلسفے میں نظری اور عملی عقل کے امتیاز کا پیشرو ہے۔

کانٹ کو اخلاقی فرض کی غیر مشروط نوعیت کے متعلق یہ خیال کرتا ہے کہ اس کا ہم صرف عقل کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے اور عقل ہی ہم میں ایک ایسی قوت ہے جو اپنا موضوع صرف ایسی شے کو بناتی ہے جو مکمل اور پوری ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ عظیم الشان فرق پر زور دیتا ہے جو ایک ایسے غیر مشروط حکم کے سمجھنے میں جس کی فی الواقعہ پابندی کرنی ضروری ہے اور محض ایک تصور ناظر کی حیثیت سے غیر مشروط میں (جو ہم کو کسی ایسی شے سے مطمئن ہونے سے منع کرتا ہے جس کی کوئی اور شے شرط ہو یا جو کسی اور شے کے تابع ہو لیکن ایسی شے کو کبھی پیش نہیں کرتا جو اس طرح سے مشروط نہیں ہے) میں ہوتا ہے۔ عقل علی کو کانٹ عقل نظری پر ترجیح دیتا ہے۔ اس میں وہ ایسی ذہانت استعمال کرتا ہے جس کو اس سے پہلے فلاسفہ بالعموم استعمال نہ کرتے تھے۔ ارسطو انسانی افعال میں سب سے بلند مرتبہ جاننے کو دیتا ہے۔ نو فلاطونینہ اور قرون وسطی کے فلاسفہ مساعی انسانی کی غایت خدا کے ذاتی علم (یا بصیرت ہی کو) قرار دیتے ہیں جس کی طرف عمل صالح اشارہ کرتا ہے۔ ایسی نوزائے نزدیک روح انسانی کی شریف ترین حالت خدا کی عقلی محبت ہے۔ جو مادہ اور ذہن کے متوازی سلسلوں کے کافی علم سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اسی میں باری تعالیٰ کی نوعیت ہم پر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ لاک کے مذہب کے انگریزی فلاسفہ علم انسانی کو محدود کہتے تھے مگر ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اس کے معنی یہ نہیں کہ ہم اپنا فرض نہ پہچان سکتے ہوں اور اس کے عمل سے اپنے وجود کی غایت نہ پوری کر سکتے ہوں۔ لیکن کانٹ نے جو زمانہ پایا ہے (اور جو جرمی

میں روشنی کا زمانہ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس میں علم اور اس تفوق کو خاص منزلت دی جاتی تھی جو اس کے حاصل کرنے سے اہل علم کو جہاں کے توہمات چڑھو جاتا ہے) اس میں بھی اس ملک کے اہل علم مادہ کی نسبت یہ خیال نہ رکھتے تھے۔

کانٹ کا طبی رجحان جیسا کہ وہ خود کہتا ہے تلاش علم کی جانب تھا۔ اور ایک زمانہ میں وہ جاہل عوام کو جو علم حاصل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے بہ نظر حقارت دیکھا کرتا تھا۔ لیکن فرانس کے اس بڑے مصنف کے اثر نے جو جو وہ جمہوریت کا پیغمبر خیال کیا جاتا ہے یعنی جیمز جیکس روسو (۱۷۱۲ء - ۱۷۷۸ء) اس کے خیالات کو بدل دیا تھا۔ اور وہ اس بات کو ماننے لگا تھا کہ انسان کا صاحبِ علم ہونا ایسی بات نہیں جس پر وہ اپنے انہائے جنس پر فخر کر سکے۔ دراصل جو شے قابلِ فخر ہے وہ انسان کا اتباعِ فرائض ہے اور یہ ہر شخص کے قبضہ کی بات ہے۔ ادنیٰ اعلیٰ۔ عالم جاہل سب اپنے فرائض عمل کر سکتے ہیں۔ گو ایسے آدمی تو بہت ہی کم ہوتے ہیں جن کے فرائض میں کانٹ کی طرح سے علمی مشاغل برائے علمی مشاغل داخل ہوتے ہیں لیکن اس کا بھی لحاظ رہے کہ گو کانٹ روسو کے اثر سے علمی مشغلہ کو اخلاق کے مقابلہ میں جس کا اتباع کل بنی نوع انسان کے لئے ضروری ہے محض ایک شعبہ خیال کرنے لگا تھا۔ لیکن اس نے روسو کے اتباع میں اخلاق کو محض ایک وجدان سمجھی نہیں مانا۔ اس کے برعکس گو وہ اس زمانہ میں تھا جس میں روسو نے انتہائی قسم کی وجدانیت کو بہت ہی مقبول کر دیا تھا، لیکن اس نے اس کے برعکس وجدان کو اخلاق میں تا بہ امکان کم از کم جگہ دی۔ اس نے صرف اس امر پر ہی زور نہیں دیا کہ فرض صرف اس حالت میں محرک عمل ہو سکتا ہے جب کہ عمل میلان و غرض کے مخالف ہو بلکہ بعض اوقات تو وہ یہ کہتا ہے کہ جس فعل سے فاعل کو لذت نصیب ہوتی ہو وہ اس کا صحیح محرک ہی نہیں ہو سکتا۔

اسی بنا پر تلر نے (شاعر ۱۷۵۹ء - ۱۸۰۵ء) جو اس کا بہت بے حد تحقیر ایک نظم لکھی ہے جس میں اس کے خیال کا مذاق اڑایا کہ صرف وہی شخص حقا اخلاق ہو سکتا ہے جو قانون پر صرف بنائے خوف عمل کرتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا انداز بیان ایک شاعر کو ہرگز پسند نہیں آ سکتا۔ اخلاق کے متعلق تو ہمیں

کہہ سکتے گراں ایک صاحب نظر کو اس مضمون کی داود بانی چاہیے جس سے اس نے اس تعلیم میں کام لیا ہے۔ کانٹ نے اپنی بعد کی تصانیف میں ہمارے ان احکام پر بحث کی ہے جو مضمون سے متعلق ہوتے ہیں اور جن میں بجائے اس کے کہ ہم اپنی انفرادی پسند کا دعویٰ کریں یہ خیال کرتے ہیں، اگر اوروں کو ہم سے اختلاف ہو تو یا تو ہماری رائے غلط ہوگی اور یا ان کی۔ اس کے متعلق کانٹ کی یہ رائے ہے کہ اس قسم کے احکام کو صحیح تسلیم کرانے میں ہم ذوق و وجدانی امور میں بنی نوع انسان کے احساس سے طالب اتقاد ہوتے ہیں۔ مگر اخلاقی احکام کو صحیح تسلیم کرانے میں اس کا خیال تھا۔ کہ ہمیں عقل کے عام اصولوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ جس سے کہ احساس کو کوئی طاقت نہیں ہے۔ ان اصولوں کی قوت و اقتدار کو ہر فرد اپنے لئے انفرادی طور پر تسلیم کرے جس حد تک کہ وہ ان میں اپنی عقل یا ضمیر کے فیصلہ کو محسوس نہیں کرتا بلکہ یہ جانتا ہے کہ کسی اور نیت کے لئے بمنزلہ وسیلہ کے ہیں، مثلاً خدا یا انسان کی خوشنودی کا حصول اس حد تک جو اتباع وہ ان کا کرتا ہے اس کو صحیح سمجھتی ہیں اخلاقی نہیں کہہ سکتے۔ بایں یہ چونکہ یہ اس کی عقل کے فیصلے ہیں اس لئے ان میں کوئی غمے یا منفی یا راز کی نہیں ہو سکتی وہ ہمیشہ ایک ذی عقل کے ان سے واقف ہے۔ اور اس جیسے اور ذی عقل بھی ان سے واقف ہوں گے۔

اس طرح اخلاقی قانون کے وقوف ہی سے فرد کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا شعور ہوتا ہے۔ چونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کو بعض چیزوں کے متعلق نیت اور عمل کرنا چاہیے اس لئے وہ خیال کرتا ہے کہ ان چیزوں کی نیت (اور جس حد تک کہ اس کی نیت ناکام نہیں ہوتی) اور عمل کر سکتا ہوں۔ اخلاقی قانون کے اس شعور اور اس اختیار سے جو اس سے متصور ہوتا ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور تمام صاحب عقل سبھی جن میں اس قسم کا شعور ہوتا ہے ہماری طرح صاحب اختیار ہوتے ہیں۔ اور اسی سے ذوقی العقول مسیتوں کی جمہوریت یا حکومت کا خیال پیدا ہوتا ہے جس میں ان کو اسی قانون کی پابندی کا شعور متحد کرتا ہے۔ خطا و ثواب کے شعور کے ان تین پہلوؤں میں اور آزادی مساوات، اخوت کے ان تین اصولوں میں جن کا انقلاب فرانس اعلان کرتا تھا بہت ہی مشابہت ہے۔

انقلاب فرانس کے آغاز کا کانٹ نے بھی اپنے انگریز معاصر پر اس سے کچھ کم گرم جوشی سے استقبال نہ کیا تھا۔ کیونکہ یہ ان تین اصولوں کا سیاسی منظر معلوم ہوتا تھا جن کو کانٹ انسان کی فطرت اخلاقی میں تسلیم کرتا تھا۔ اس قدرت و اختیار میں جو اخلاقیات سے متصور ہوتا ہے اس میں کانٹ ایسی غیر مشروط اصل کے تصور کو تسلیم کرتا ہے جس نے عقل نظری کے لئے ایک ناگزیر دلائل مسئلہ پیدا کر دیا تھا۔ عقل عملی کے لئے یہ مسئلہ سے بھی کچھ زیادہ اہمیت رکھتا ہے اس کے لئے یہ امر بدیہیات سے ہے۔ کیونکہ انسان لازمی طور پر اس طرح سے عمل کرتا ہے کہ گویا وہ آزاد ہو۔ بائیں ہمسہ ایک فعل کو اگر خارج سے دیکھا جائے خواہ اس کو اور لوگ دیکھیں یا خود فاعل دیکھے تو یہ کبھی اختیار پر اور آزادانہ معلوم ہو ہی نہیں سکتا۔ اور حوادث کی طرح ضرور ہے کہ اس کے ماقبل کچھ واقعات ہوں۔ اور وہی اصول جو اور سب جگہ ہمارے واقعات کے مٹی مطالعہ پر حکم ان ہے یہاں بھی ان واقعات میں ہم کو علت کی تلاش پر مجبور کرتا ہے۔ اور اگر اس کے دریافت کرنے میں کامیاب بھی ہوں تو بھی یہ ہم کو علت کے محض پہلے فرض پر مجبور کرتا ہے۔ لہذا مظاہر ہونے کی حیثیت سے ہمارے افعال متین و پابند ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ آزادی کے خیال سے کئے جاتے ہیں، اور صرف آزادی کے خیال کے تحت ہو سکتے ہیں۔ کانٹ کے نظریہ جبر و قدر کے متعلق یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اس سے وقت حل نہیں ہوتی بلکہ یہ محض وقت کو بیان کرتا ہے۔ ایسے فلسفی کی جس کے اخلاقی اور علمی شعور دونوں غیر موقوف ہوں یہ مصومیت ہوتی ہے کہ وہ ایک کے لئے دوسرے کی قربانی کو جائز نہیں سمجھتا۔ چنانچہ کانٹ شعور آزادی کو جس کے بغیر ہماری اخلاقی زندگی بے معنی ہو جاتی ہے محض وہم اور فریب جو اس نہیں کہہ سکتا۔ اور نیز وہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ عقلی مشاہدہ کرنے والے کی حیثیت سے ایک ایسے واقعہ کے متعلق جو زمان میں ہوتا ہو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خود اپنی علت ہے۔ اگر وہ اخلاقی شعور کو عقلی کی نسبت حقیقت کی نوعیت اصلی سے قریب تر سمجھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اول الذکر کا تعلق اصل عمل کے کرنے سے ہے۔ جو کہ آخر الذکر کے سامنے کیا کرایا ہوا آتا ہے۔

اب ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے مسئلہ اختیار یا آزادی نیت کے متعلق

کانٹ نے یہ کیوں کہ کہا کہ ہمارے پاس ایسے دلائل تو ہیں جن کی بنا پر ہم اس کو صحیح سمجھ کر عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ دلائل اس قدر قوی نہیں کہ اس سے نظری شکوک بھی رفع ہو سکیں۔ یہی وہ لاقضائیت اور خدا کے متعلق بھی کہتا ہے ہم کو مل کر نے کے لئے ایک غیر مشروط فرض کا اس طرح شعور تو ہوتا ہے کہ گویا ہمارے سامنے دائماً ایک ایسے نصب العین کی طرف بڑھنے کی امید تو ہے جس کے متعلق ہم یہ خیال نہیں کر سکتے کہ ہم اس تک پہنچ گئے ہیں اور گویا دنیا کا ایک ایسا حاکم ہے جس کی حکومت میں اخلاقیات کا سب سے زیادہ لحاظ کیا جاتا ہے۔ لیکن کوئی علمی تحقیق عقل عملی کے ان بیہیئات کو ہمارے لئے یقینی واقعات میں تبدیل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ ان میں سے ایک کا بھی حوادثِ زبانی یا اشائے مکانی کی طرح سے اور اک نہیں ہو سکتا۔ انھیں وجوہ کی بنا پر علمی تحقیق ان کی تردید بھی نہیں کر سکتی۔ یہ بھی اختیار کی طرح سے معروضات علم نہیں بلکہ معروضات عقیدہ ہیں۔

کانٹ نے اپنی کتاب انتقاد عقل خالص میں یہ کہا تھا کہ کائنات اور نفس کی اصل حقیقت سے ہمارا لاعلم رہنا لازمی ہے۔ ہم صرف اُن کو اس طرح سے جان سکتے ہیں جیسی کہ وہ ہم کو معلوم ہوتی ہیں۔ اگرچہ ہم اُن کی اصل حقیقت کے متعلق نظریات قائم کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ لیکن ان نظریات کی تجربہ کی گسوٹی پر (جس کے لئے ہمارے پاس اور کوئی جانچ کا طریقہ بھی نہیں) جانچ نہیں ہو سکتی۔ اپنی کتاب انتقاد عقل عملی میں وہ یہ کہتا ہے کہ باوجود اس کے ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ اس طرح عمل کریں گویا کہ اشیاء کی اصل نوعیت ایسی ہے جیسی کہ ہم نے قیاس کی ہے۔ اگرچہ افعال کے کر لینے کے بعد ہم کو یہ نہ معلوم ہوگا کہ یہ ہمارے صاحب اختیار ہونے کی بنا پر وقوع میں آئے ہیں، جو کہ ہم کو ان کے کرنے سے پہلے فرض کرنا پڑا تھا۔ اپنے تئیں اور آخری انتقاد میں جس کا کہ اس نے انتقاد قوت فیصلہ نام رکھا تھا۔ وہ بعض ظواہرِ مظاہر کا انکشاف کرتا ہے جن کو ہم مظاہر کی حیثیت سے بھی "اس علت خالی" انجام یا نایت کے تصور سے علیحدہ بیان نہیں کر سکتے۔ جس کے بغیر ہم سے فعل وقوع میں نہیں آ سکتا۔ لیکن جس کے لئے ریاضیاتی یا میکانیکی قسم کی تشریح یعنی حقیقی سائنس یا علم میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ جب کسی شے

کو خوب صورت کہتے ہیں تو اس وقت گو ہم کو اس امر کا خیال نہیں ہوتا کہ یہ کونسی غایت یا مقصد کو پورا کرتی، لیکن ہم یہ ضرور خیال کرتے ہیں کہ گویا خوبصورتی یا جمال کوئی امر عارض نہیں بلکہ ایک نتیجہ کن یا ہنر کے عمل اس کو بھی کسی صاحب عقل ذات نے ایک غایت کو مد نظر رکھ کر پیدا کیا ہے، یعنی یہ کسی کی نیت کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہاں بھی ہم صرف ان احساسات سے بحث کرتے ہیں جو ہم میں بعض اشیاء کے ادراک سے پیدا ہوتے ہیں ہم اشیاء سے اس معنی کر کے حسن منسوب نہیں کر سکتے جس معنی کر کے یہ فہم علمی کے لئے موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ اس میں شک نہیں کہ بسا اوقات خوبصورت اشیاء کی اصل کی ان کے حسن کا حوالہ دئے بغیر میکانیکی اصول پر توجیہ کر سکتا ہے۔ ایسے مظاہر جن کی ہم کسی مقصد پر غایت کا حوالہ دئے بغیر توجیہ نہیں کر سکتے، دوسری قسم جاندار وجود ہیں مثلاً نباتات حیوانات اگرچہ ان کے متعلق بھی جہاں تک ہو سکے گا ہم میکانیکی توجیہ کریں گے۔ لیکن ان میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور نقل آئے گی (مثلاً ان کے اجزائی عمل جسم کی غایتوں سے مطابقت) جس کی اس طرح سے توجیہ نہ ہو سکے گی۔ لیکن یہاں بھی ہم صرف یہی کہیں گے کہ ہم ان اشیاء کی نوعیت کی ہر کسی مقصد یا غایت کے فرض ہوئے توجیہ نہیں کر سکتے۔ اور ہم یہ دعوے نہیں کر سکتے کہ جن مظاہر کی جس طرح سے ہم توجیہ کر رہے ہیں وہ اس کے علاوہ اور کسی طرح عالم وجود میں نہ آسکتے تھے۔

کانٹ کی تصانیف نے فلسفہ کا دور ہی بدل دیا۔ ان سے معلوم ہوا کہ جن راستوں پر موجودہ زمانہ کے ارباب فکر جارہے ہیں اگر ان کو انجام تک پہنچایا گیا تو اس کے نتائج اس سے زیادہ تباہ کن ثابت ہوں گے۔ جتنا کہ ان کے موجد سمجھتے تھے۔ یہی حال اس انداز فکر کا تھا جس کا آغاز ڈیکارٹ کے اس انکار سے ہوا تھا کہ ذہن ایسی حقیقت کو سمجھ سکتا ہے۔ جو سمجھے جانے کے بغیر بھی اپنا وجود رکھتی ہے۔ ڈیکارٹ کے شک نے اگر کسی یقین کی جان بخشی کی تھی تو وہ صرف اپنے فکر کے وجود کی۔ لیکن وجود باری تعالیٰ کے متعلق وجودیاتی و سیل سے (جو کہ فکر کی نوعیت کے امین مضمر ہوتی ہے) اس کا خیال تھا کہ میں نے ان تمام ضروری چیزوں کو پھر حاصل کر لیا ہے جن کو عارضی طور پر ترک کر دیا تھا۔

کانٹ کو اس امر سے ابھارتھا کہ ہمارے تصورات میں کوئی ایسا تصور ہو سکتا ہے جس کا یہ خاص مرتبہ ہو کہ اس کے مطابق حقیقت کا ہونا ضروری و لازمی ہو۔ اس سے اس نے اس پل کو سمار کر دیا جو ڈیکارٹ نے ذہن اور عالم حقیقی کے مابین تمیز کیا تھا۔ آئندہ کے لئے اگر کانٹ کی رائے صحیح تھی تو جس عالم تک ہمارے اذہان کی رسائی ہو سکتی ہے وہ عالم مظاہر ہے۔

ملا وہ ہر اس اتباع لاک نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ہمارے علم میں جو شے ایسی ہوتی ہے کہ اس کو ہم اپنے ذہن کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کے متعلق اس بنا پر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کو حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن کانٹ کی رائے یہاں ہمارے تجربہ کے ہر ممکن معروض کے لئے ذہن کا کچھ نہ کچھ ضرور مستلزم ہوتا ہے پس ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے تصورات جیسے کہ تصور ملت ہے چونکہ یہ ذہن سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے ان کا اطلاق معروضات پر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کے برعکس ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ معروضات بطور خود اشیا نہیں بلکہ صرف مظاہر اشیا ہیں۔

اکثر ارباب فکر کا خیال ہے کہ کانٹ نے قطعاً فکریں وہی کام کیا ہے جو انقلاب فرانس نے قطعاً سیاست میں کیا ہے۔ اسی نے مروجہ فلسفہ کی عمارت کو جو ایک عرصہ سے ڈگمگا رہی تھی سمار کیا۔ زمین کو قدیم و مادی کی زہریلے خس و فاشاک سے پاک کر کے ایک آغاز نو کو ممکن کیا۔ اس نے عقل کو اپنی فطری قوتوں اور وسائل کو قابو میں کرنے کی دعوت دی، قبل اس کے کہ یہ اس کام کو از سر نو ہاتھ میں لے جس کے اندر فلسفہ ریاضیاتی و طبیعی علوم کی سی موافقت و مطابقت کی طرف ترقی کرنے میں قطعاً ناکام رہا تھا۔

باب ۱۰

(تتمہ)

مناخرین کانٹ

کانٹ نے جو سرگرمی پیدا کر دی تھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کے زمانہ میں یورپ بھر میں سب سے زیادہ فلسفہ کا چرچا جرمنی ہی میں نظر آتا رہے۔ جس طرح سے فرانس میں جو کہ اس عہد کے سیاسی انقلاب کا وطن، انقلاب سے پہلے کی حکومت و فتنہ ایسی معلوم ہونے لگی تھی کہ گویا یہ صدیوں پہلے کی ہو اور اس کو اس زمانہ کے معاملات سے کوئی علاقہ ہی نہ ہو اسی طرح جرمنی میں جو اس عہد کے فلسفی انقلاب کا وطن تھا کانٹ سے پہلے کا زمانہ ایسا معلوم ہونے لگا تھا کہ گویا اس کو کانٹ اور اس کے بعد کے زمانہ سے تعلق ہی نہیں۔ اگرچہ یورپ کے اور ممالک کا یہ حال نہ تھا با اس ہمہ عام طور پر یورپ کے فلسفہ پر کانٹ کی تصانیف کا اس قدر اثر پڑا ہے کہ بلا کسی سبب فلسفہ کے کہہ سکتے ہیں کہ موجودہ زمانہ کے فکر کی تمام شاہ راہیں کانٹ پر پہنچ کر ل جاتی ہیں۔

لہذا انیسویں صدی کے فلسفہ پر بحث کرتے ہوئے جس سے کہ ہم ہنوز اس قدر قریب ہیں کہ اس کو قرار واقعی طور پر دیکھ سکیں نہیں سکتے اور نہ اس پر ایسی مختصر بحث

کے لئے بھی جیسی کہ ہم اس سے پہلے کی فلسفہ پر کرتے آئے ہیں باقی اندہ صفات کافی ہیں ہم صرف یہ بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ مشہور ترین فلاسفہ نے کانٹ کے مختلف اشارات کی کیونکر تشریح کی یا ان پر کس طرح سے تنقید و نکتہ چینی کی ہم بہت سے اہم ناموں کا بھی تذکرہ کرنے سے قاصر رہینگے اور زندہ مصنفین میں سے تو کسی کا ذکر ہی نہ ہوگا۔

کانٹ کی نظریات میں پچھلا نظریہ جو سب سے زیادہ اپنی طرف توجہ کو منطقت کرتا ہے اور شاید سب سے کم مفید ہے وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ذہن تک اصل حقیقت کسی طرح باہر نہیں پاسکتی اور اس کا علم صرف مظاہر تک محدود رہ جاتا ہے۔ یہ خیال فرانس کے فلسفی اگٹ کاٹ (۱۷۸۵ء) کی اثباتیت کا باعث ہوا جس نے اس میں یہاں تک غلو کیا کہ انسانی علم کو صرف مظاہر خارجی ہی تک محدود کر دیا (اور اس طرح سے نفسیات بھی علم انسانی کے دائرے سے نکل گئی) اور ان میں سے بھی ان مظاہر خارجی تک جو نظام شمسی کے اندر ہیں (اور تو اہت کی ہیئت بھی خارج ہو گئی) یہی خیال نظریہ مضافات علمی یا مضغیر تھا جس کی اسکاٹی پروفیسر ریم ہلٹن (۱۸۵۸ء) اور اس کا انگریز پیفلد ہنری لائیگھٹل ڈین سینٹ پال (۱۸۶۰ء) تعلیم دیتے تھے اور ان کے بعد مشہور عالم فلسفی ہربرٹ اسپنسر (۱۸۶۲ء) نے اپنی کتاب اصول اولیٰ میں تعلیم دی ہے لیکن ہربرٹ اسپنسر کو پٹن اور پٹن سے بھی زیادہ منسل سے اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ علم کے محدود ہونے پر زور دیکر فوق الطبعی و آسمانی کو موقوف دینا نہیں چاہتا۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ مصنف ہمارے حقیقت واقعی کے نہ سمجھ سکے کو قوی کی خرابی پر مبنی قرار نہیں دیتے بلکہ کہتے ہیں کہ علم کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ ذہن عالم یعنی موضوع اور شے معلوم یعنی معروض کے امین ایک نسبت اور اضافت پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص اس نسبت یا تعلق کے علاوہ کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن پھر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ایک شے کو جس طرح سے ہم جانتے ہیں۔ یعنی ہمارا اس شے کا فہم اس شے کے وجود اصلی سے مختلف ہی ہو۔

جن مصنوعات کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے یہ سب کے سب علم کے محدود ہونے کے خیال کی بنا پر مطلق کے علم کو خارج از امکان سمجھتے ہیں مطلق کا ذکر جرمنی کے ان فلاسفہ کے یہاں اکثر آتا ہے جو کائنات کی انتقاد عقل خالص کی اشاعت سے نصف صدی کے بعد گزر رہے ہیں۔ لفظ مطلق کے دو معنی ہیں اور ان میں بسا اوقات ابہام ہو جاتا ہے۔ اس کے ایک تو یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ایسی شے جس کا کسی سے تعلق نہ ہو، ظاہر ہے کہ کوئی معروض علم اس ذہن سے بے تعلق نہیں ہو سکتا جس کو اس کا علم ہوتا ہے دوسرے اس کے معنی ایک مکمل یا کمال شے کے بھی ہو سکتے ہیں۔ اس آخری معنی میں اس کا اطلاق انتہائی وحدت پر کیا جاتا تھا۔ جس میں علم کے دو جز یعنی ذہن عالم یا موضوع اور شے معلوم یعنی معروض دونوں لازمی طور پر شامل ہیں کیونکہ ان کے مابین ایسا ہی ناقابل انفکاک تعلق ہے۔ اگرچہ اس وحدت کے تعلق اس طرح سے تذکرہ کرنا جس سے یہ ظاہر ہو کہ گویا خود یہ معلوم شے ہے۔ اور اس اعتبار سے خود اپنا ایک جزو ہے ایک معما کا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جس طرح سے کہ کائنات فلاسفہ کو خود علم کی نوعیت پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے، اس طرح سے غور کرنے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم اسی پر غور کر رہے ہیں، اور اس کے لئے ایک نام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ کائنات کے نزدیک مظاہر (اور ہم صرف مظاہر ہی کو جان سکتے ہیں) کی تہہ میں شے کی اصل حقیقت ہوتی ہے۔ اس کو وہ بعض اوقات عین کے نام سے موسوم کرتا ہے یہ گویا ایسی شے ہوتی ہے کہ جس کا ہم خیال تو کرتے ہیں، لیکن ہم کو اس کا اور اک نہیں ہوتا۔ اگر تم کسی مظہر سے وہ تمام خصوصیات نکال لو جو اس میں ہمارے اور اک سے پیدا ہوئی ہیں جو اور اس کو مظہر بناتی ہیں تو جو کچھ باقی بچے گا وہ عین ہی ہوگا۔ یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کی موجودگی کا ہم کو خیال تو ضرور ہوتا ہے۔ لیکن جیسی کہ یہ فی نفسہ ہوتی ہے اس کا اور اک کبھی نہیں ہوتا۔ یہ بات تعجب خیز نہیں ہے کہ کائنات کے اتباع ایسے ہوں جو یہ خیال کریں کہ اگر اس بات کو صاف طور پر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ شے بجائے خود ذہن کی ایک مخلوق ہے تو اس کے فلسفہ کی اصلاح ہو سکتی ہے اور یہ فرض

کرنا کہ ہمارے تجربہ میں کسی ایسی شے کا ہونا ممکن ہے جس کو ذہن اپنے ذرائع سے پیدا نہیں کرتا
محض اعتقادی طرز فکر کا بقیہ ہے جس کی تردید کانٹ کا سب سے بڑا مقصد تھا۔
یہ قدم جان کا قلب فسطے نے (۱۶۲۷ء) اٹھایا۔ یہ محض فلسفی ہی
کی حیثیت سے شہرت نہیں رکھتا بلکہ وطن پرست اور حریت پسند کی حیثیت سے بھی مشہور
ہے جس نے جرمنوں کو پولین کے خلاف اپنی قومی آزادی کے برقرار رکھنے کے لئے
براہ کھینچنے کرنے میں بہت بڑا حصہ لیا تھا۔ جو شے جانتی ہے یعنی عالم اور جس شے سے
ذات عالم اپنے آپ کو ممتاز کرتی ہے جس کو یہ اپنا معروض خیال کرتی ہے یعنی
معلوم دونوں فسطے کے نزدیک اس ذہن کے کل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس سے
کانٹ سوائے شے کی اصل حقیقت کے تجربہ کی ہر ایک چیز کو منسوب کرتا ہے۔
اس کو تمسار یا امیرا ذہن کہتا سمجھ نہیں بلکہ یوں کہو کہ یہ ذہن جس قدر میرا نہیں اسی قدر
تمسار بھی نہیں ہے۔ کانٹ نے نہ تو علم کے بیان میں اور نہ ارادہ کے بیان میں اس
کو کسی ایسی شے پر مبنی قرار دیا ہے جو افراد میں مختلف ہو سکتی ہو۔ اس کے نزدیک
ایک شے ہم شخص کے لئے ایسی ہوتی ہے جیسا کہ اس کا ادراک یا فہم ہوتا ہے یا اگر
کوئی ارادی فعل اچھا ہے تو سب کے لئے اچھا ہی ہوگا۔ نیز ہم گنتے یا مقدمات
سے نتائج کا استنباط کرتے وقت بھی یہ فرض نہیں کرتے ہیں کہ ہم اس طرح سے گنتے ہیں یا ہم
اس طرح نتیجہ کا استخراج کرتے ہیں جس طرح اور لوگ نہیں کر سکتے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ ذاتی
اغراض و محرکات میرے گنتے اور استدلال کرنے کا باعث ہوتے ہوں لیکن اگر
ذاتی امور کو ان اعمال میں دخل دیا جائے گا تو یہ محض ان کی خرابی کا موجب ہوگا۔
اسی طرح سے اگر میں صحیح و مناسب طریق عمل کو معلوم کرنا چاہوں تو صرف ذاتی اغراض
و سیلات کو خارج کر کے معلوم کر سکتا ہوں۔ پس ذات مطلق جس کو فسطے ان تمام
چیزوں کا باعث قرار دیتا ہے۔ جو ہمارے تجربہ میں داخل ہوتی ہیں یہی ذہن یا ضمیر
ہے۔ جب میں صحیح و مناسب طریقہ خیال وارادہ کرتا ہوں تو بھی میرے اندر یہی شے خیال
وارادہ کرتی ہے۔ اس کے خیال اور برکے کے خیال میں یہی سب سے بڑا فرق ہے
کہ برکے خارجی اشیاء کا ہمیشہ اسی طرح سے تذکرہ کرتا ہے کہ گویا ان کا انفرادی ادیان
کے تصورات اور اک کرتے ہیں۔ اگر ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ "ذات مطلق" تجھ پر کس

اپنے آپ کو ذاتِ عالم کے اندر کسی اور ایسی شے کے اندر جس کو ذاتِ عالم جانتی ہے کیوں تقسیم کر لیتی ہے تو انشے کا منط کے اس خیال کی تقلید میں کہ ہمیں اپنے وجود کے راز ہائے سرست کے منکشف ہونے کی توقع علمی تجربہ سے نہیں بلکہ اخلاقی تجربہ سے کرنی چاہیے یہ جواب دیتا ہے کہ ہماری زندگی کو فطرت کی دو باتوں کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اول تو بطور کا وٹ اور سنگ راہ کے جو فرائض انجام دینے کی کوشش سے رفع ہو سکتی ہے، دوسرے دیگر ذوات سے گفت و شنید اور تبادلہ خیالات کرنے کے لئے۔ کیونکہ ذوات بہت سی ہوتی ہیں، اور ہر ذات کے ذمہ فرائض و حقوق ہو سکتے ہیں اور اس کو ایک اخلاقی نظام کے اندر اپنا کام انجام دینا ہوتا ہے، جو کہ ذاتِ مطلق کا مظہر کامل ہے۔ اس اخلاقی نظام کو ہم خدا کہہ سکتے ہیں اس کے علاوہ یا اس سے خارج اور کوئی خدا نہیں ہے۔

فریڈرک ویلیلم جوزف وان شلینگ (۱۷۷۵ء - ۱۸۰۴ء) نے یہ محسوس کیا کہ نشے نے جو فطرت کو ذہن کے لئے ایک طرح کی مزاحمت قرار دیا ہے اور جس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس مزاحمت پر غالب اگر ذہن اپنا کام کامیابی کے ساتھ انجام دے سکتا ہے یا جو اس کو دیگر اذہان کے ساتھ تبادلہ خیالات کا ذریعہ قرار دیتا ہے، اس میں وہ اس کے اس روحانی مفہوم کا قرار واقعی لحاظ نہیں کرتا جو اس کو بطور خود حاصل ہے اور جو اس حسن سے ظاہر ہوتا ہے جو ایک ناقہ فن اور مذاوق سلیم اس کے اندر پاتا ہے۔ شلینگ کی رائے میں فطرت کے اندر مطلق کا اظہار ہوتا ہے، اور یہ مطلق کے اس اظہار کے جو ذہن میں ہوتا ہے تابع نہیں بلکہ مائل ہے یہ نظریہ اپنی نوزائے نظریہ جوہر واحد کو یاد دلاتا ہے جس میں جوہر کے دو وصف مانے میں ایک تو وصف امتداد اور دوسرا وصف فکر لیکن شلینگ نے نشے کے فلسفہ کی جو تصحیح کی اس سے خود مطلق ایسا معلوم ہونے لگا کہ گویا نہ تو وہ فطرت سے اور نہ ذہن سے بلکہ کچھ شے ایسی ہے جو بطور حقیقت اصلی دونوں میں موجود ہے لیکن ساتھ ہی اپنی کوئی خاص اور متمیز خصوصیت نہیں رکھتی۔

یہ الفاظ جارج ویلیلم فریڈرک ہیگل (۱۷۷۶ء - ۱۸۳۱ء) جو شلینگ کی فلسفیانہ تحقیقات میں اس کا رفیق و شریک کار ہونے کے بعد ان نتائج کا نقاد بن جاتا ہے۔

جن تک فلیٹنگ پہنچتا ہے، اس قسم کے مطلق کی مثال ”رات کی سی ہے جس میں ظلم گائیں سیاہ نظر آتی ہیں“ فلیٹنگ یہ فرض کرتا ہے کہ ایک فلسفی عقلی وجدان کی نظر ڈال کر ان واحد میں اس وحدت اصلی کو سمجھ سکتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا یہ ان صبر آزما اور محنت طلب اعمال نظر و تدبیر سے بالکل مختلف جو جن کی فطرت یا ذہن کی ماہیت کی تفصیلی تحقیقات میں ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں ہیگل اور شلینگ میں اختلاف واقع ہوتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک فلسفہ کا کام اس وقت تک پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ذہن و فطرت کی ماہیت کا پتہ چلانے میں ہم خود مطلق کا پتہ چلاتے ہیں۔ مطلق کوئی ایسی شے نہیں ہے جو پس پرودہ اور اپنے مظاہر سے بے پروا رہتی ہو اور جس کا صرف بصیرت کی اتفاقی چمک سے پتہ چل جاتا ہے بلکہ یہ تو کچھ ایسی شے ہونی چاہیے جو وجود و متحرک ہو اور جس کے اصل وجود کا اس کے مظاہر سے اظہار ہوتا ہو اس لئے مظاہر کی اگر پوری محنت سے تحقیقات کی جائے تب ہی یہ اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کر سکتی ہے۔

ہیگل کے نزدیک اس قسم کا خیال عرصہ ہوا مذہب مسیحی کے مسئلہ تثلیث سے پیدا ہوا تھا، کیونکہ اس کی رو سے حقیقت اعلیٰ کی یہ اصل خصوصیت ہے کہ یہ اپنے آپ کو ظاہر کرے۔ ہیگل فلیٹنگ کی طرح سے فطرت اور ذہن کو ایک ایسی مطلق شے کے متوازی مظاہر بھی خیال نہیں کرتا ہے جو خود نہ تو فطرت ہے اور نہ ذہن ہے۔ اس کی رائے میں یہ ایک ہی شے کے عمل کے دو جزو ہیں، اور اس عمل کے علاوہ اور کسی مطلق شے کا وجود نہیں ہیگل اور شلینگ میں اس حد تک تو اتفاق ہے کہ ذہن یا نفس کے لئے ایک خارجی عالم کی ضرورت ہے جس کے جاننے اور استعمال کرنے کی کوشش میں یہ اپنی قوتوں کو ترقی دے سکتا ہے لیکن صرف عالم خارجی اس غایت کو پورا کرتا ہے۔ کیونکہ یہی ذہن کے سامنے مطالعہ کے لئے ایسی فطرت کو پیش کرتا ہے جو کہ فی الواقع خود ذہن کی فطرت ہے۔ کانٹ نے فطرت کی توجیہ کے حکمی امکان کی یہ وجہ بتائی ہے کہ اس میں ایسے اصول موجود ہیں جو ذہن کے لئے قطعی ہوتے ہیں مثلاً مکان زمان علیت۔ لیکن کانٹ ان اصولوں کا کچھ اس طرح سے ذکر کرتا ہے کہ گویا انشیاں ان کو ذہن اپنی طرف سے بڑھا دیتا ہے۔

اور خود امتیاز پر ان اصولوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس سے ہیگل کو اختلاف ہے وہ کہتا ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہماری سائنس حقیقت کا واقعی فہم نہیں بلکہ محض ایک فریب ہوتی۔ لیکن یہ حقیقت کا واقعی فہم ہوتی ہے۔ کیونکہ جو شے ہم کو محسوس ہوتی ہے (یعنی مظاہر) وہ اظہار حقیقت ہوتا ہے۔ اور حقیقت کوئی ایسی شے نہیں جو ظاہر ہوتی ہو بلکہ ہمیشہ مظاہر کے پردہ میں چھپی رہتی ہو۔

کانٹ کی رائے میں وہ شے جس کو ذہن عقلاً لازمی اور ناگزیر ماننے پر مجبور ہو اس کو اس بنا پر حقیقی واقعی نہ سمجھا جائے، اور حقیقی کی یہ تعریف کہ ناکہ وہ شے جس کو ذہن سمجھ سکتا ہو ناقابل قبول اعتقادیت ہے۔ ہیگل اس کے برعکس، اس کو (تقریباً انھیں الفاظ میں جن کو غلطیوں نے کسی مقام پر لکھا ہے) اصول قرار دیتا ہے کہ جو شے حقیقی ہوتی ہے وہ معقول بھی ہوتی ہے اور جو معقول ہوتی ہے وہ حقیقی بھی ہوتی ہے اس لئے اس کو کانٹ کے ساتھ اثبات باری تعالیٰ کے متعلق وجودیاتی دلیل کو اس شد و مد کے ساتھ رد کرنے میں اتفاق نہ تھا جس کو ڈیکارٹ اور اس کے اتباع نے اسی اصول کا مظہر بنایا تھا کہ آخر کار عقل میں آنے والی اور حقیقی شے ایک ہی ہوتی ہے کیونکہ حقیقی اور اصلی شے کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہمارے متعلق یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ ہم اس کو جان یا سمجھ سکتے ہیں۔ حقیقی کی معقول ہونے کے علاوہ یہ مان ہی کیا ہو سکتی۔ کانٹ کہتا تھا کہ باری تعالیٰ کے خیال سے اس کے وجود کے متعلق ہم اس طرح استدلال نہیں کر سکتے جس طرح سے اشرفیوں کے خیال سے ہم ان کے اپنی جیب میں ہونے کے متعلق استدلال نہیں کر سکتے۔ لیکن اشرفیوں کا خیال ایسی چیزوں کا خیال ہے جن کا اگر وجود ہو تو وہ نظر آئیں گی ان کو ہاتھ میں لے سکیں گے ان کے وجود کے مفروض کی حواس کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہے لیکن ایک معقول اور قابل فہم حقیقت کا خیال (علی طور پر اس جگہ حقیقت کے وہی معنی ہیں جو خدا سے لئے جاتے ہیں) درحقیقت ایسی شے کا خیال ہے جس کا حواس کے ذریعہ ادراک نہیں ہو سکتا اس کے متعلق حواس کے ذریعہ سے طالب تصدیق ہونا اسی قدر خلاف عقل ہے جس قدر کہ اشرفیوں کے لئے مناسب و معقول ہے۔ اس کے متعلق اگر کسی تصدیق کا تذکرہ معقول ہو سکتا ہے تو یہ وہ تصدیق

ہو سکتی ہے جو علم کی حقیقی و واقعی ترقی سے ہوتی ہے کیونکہ ذہن عالم کے متعلق جو
پہلے پہلے سوالات کرتا ہے ان کے دباؤ سے عالم کے راز ایک ایک کر کے آشکار
ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن سوالات کرنے جو بات میں امتیاز کرنے اور اس امر کے دیکھنے
کے لئے کہ یہ جوابات کن نئے جوابات کے طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اس کا کام
ذہن اس اعتقاد کی بنا پر انجام دیتا ہے جس کا وجود یا قی دلیل سے اظہار ہوتا ہے۔
یعنی ذہن صحیح اور منطقی طور پر مصروف فکر ہونے اور خود اپنی فطرت کے قانون کا
اتباع کرنے میں یہ اصل حقیقت کو دریافت کرتا ہے۔

ہیگل کا یہ خیال تھا کہ جس طریق سے ذہن تحقیق حقیقت کرتا ہے وہ کچھ
ایسا ہوتا ہے کہ کسی خیال یا مفروضہ کو ایسا کچھ مان لیا جاتا ہے کہ گویا کل واقعہ اسی قدر
ہے اس میں شکات کا سامنا ہوتا ہے۔ اب کوئی اور شخص اس کا مخالف خیال
بطور اصل کے پیش کرتا ہے۔ اس میں بھی اتنی ہی شکات نظر آتی ہیں جتنی کہ پہلے
خیال میں تھیں اور ثابت یہ ہوتا ہے کہ ہر نظریہ بجائے خود اور نظریات سے علمدہ
ہو کر غلط ہوتا ہے لیکن اگر ہر نظریہ کو دوسرے کے مقم کے طور پر لیا جائے تو یہ صحیح
ہوتا ہے یا کم از کم حقیقت کا ایک رخ ضرور ہوتا ہے۔ اس طرح سے دونوں نظریوں یا
خیالوں کے حامی ان دو بہادروں کے مانند ہوتے ہیں جن میں اس مسئلہ پر
لڑائی ہوتی تھی کہ ڈھال سونے کی ہے یا چاندی کی ایک کہتا تھا سونے کی ہے
اور دوسرا کہتا تھا نہیں سونے کی نہیں چاندی کی ہے حالانکہ ڈھال کا ایک رخ
سونے کا تھا اور دوسرا چاندی کا، لیکن ہر ایک کو صرف اپنے سامنے کا رخ نظر آتا
تھا اس لئے لڑتے تھے۔ اس قسم کے عمل کو ہیگل قدیم یونانی نام جدلیات سے
موسوم کرتا ہے کیونکہ قدرتنا اس کی حالت ایک سباحہ کی سی ہوتی ہے، خواہ تو
یہ دو فریقوں کے مابین ہو یا ایک ہی شخص دونوں کا کام انجام دے لے۔ افلاطون
کی طرح سے ہیگل کی رائے میں بھی یہی طریقہ صحیح اور حقیقی فلسفہ کا طریقہ ہے اور
ہونا بھی چاہئے، کیونکہ عالم مجموعہ اعداد ہے اس لئے یہ اسی طرح سے سمجھ میں
آ سکتا ہے کہ تقبض اور تر وید کے بعد باہم اتحاد ہو۔ تقابلیں کے قطبین میں ویسار
تو فوق ماضی و مستقبل سے بھی زیادہ کوئی دو چیزیں باہم مخالف ہو سکتی ہیں۔ لیکن

اضداد کے ان جوڑوں میں سے بھی ہر ایک دوسرے کے بغیر ناقابل تصور اور ناممکن ہے۔

فلسفہ اور سیاسیات سے بھی اسی اصول کی مثال دی جا سکتی ہے۔ ایک شخص دوسرا شخص نہیں ہے لیکن دونوں کو آدمی کہتے ہیں اس لئے ان میں کوئی ایسی شے ہونی ضروری نہیں ہے ان میں سے کسی ایک کی بھی شخصیت متعین نہیں ہوتی لیکن ہے دونوں میں یعنی میں دونوں آدمی لیکن اگر لفظ ”آدمی“ سے یہی شے مراد ہو اور ان دونوں میں سے کوئی مراد نہ ہو تو پھر ہم اس تیسری شے کو بھی صرف دو آدمی ہی کہہ سکیں گے اور ہمارے علم میں ذرا سا بھی اضافہ نہ ہو گا ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ کئی اور جزئی انسان اور انسانوں دونوں سے ایک دوسرے کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ اسی طرح سے اگر حکومت استبداد کے مقابل میں خراج لایا جائے یعنی حکومت قانون بلا آزادی کے بجائے عدم قانون سے آزادی قائم کی جائے تو کوئی فائدہ نہ ہو گا۔ کیونکہ ہر دو حالت میں ایک ہی خرابی پریشان کر ہے گی یعنی دونوں حالتوں میں انسان تلون بے لگام کا شکار ہو گا۔ پہلی حالت میں ایک شخص واحد کے تلون کا اور دوسری حالت میں کل قوم کی قوم کا۔ ان دونوں حالتوں میں سے کسی حالت پر بھی بھروسہ نہیں کر سکتے۔ اور کسی حالت میں حفاظت جان وال کا یقین نہیں ہو سکتا۔ حقیقی آزادی نہ حکومت استبداد میں ہو سکتی ہے اور نہ حکومت بے لگام میں۔ حقیقی آزادیوں میں ان پابندیوں کو تسلیم کیا جاتا ہے جو قانون سے عاید ہوتی ہیں اور مقول ہوتی ہیں۔ حقیقی قانون وہ ہوتا ہے جس کو اس کی پابندی کرنے والے تسلیم کرتے اور مقول مانتے ہیں۔ اس لئے وہ قانون انھیں کے ارادہ اور خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ ”اخلاقی قانون کی پابندی فی الحقیقت صرف اس وقت ہوتی جب اس کی پابندی کرنے والا اس کو مقول سمجھ کر اس کا ارادہ کرتا ہے“ تو اس سے اس کی یہی مراد ہوتی ہے۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ میگل کانٹ کے تمام اخلاقی خیالات و نظریات کی تائید کرتا ہے۔ اس کے برعکس اس کو کانٹ سے اسی بارے میں

اختلاف ہے کہ کانٹ کے نزدیک اخلاق ”کیا ہوتا ہے“ سے نہیں جڑا ہوا جاسکتا،
 جسے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے کہ اخلاقی قانون کی
 پابندی غیر مشروط طور پر لازمی ہونے کے باوجود فی الواقع اس کی بھی پابندی نہ ہو۔
 یہ نظر یہ ہوگا کہ اپنے اس اصول کے منافی معلوم ہوتا تھا کہ حقیقی معقول ہوتا ہے اور
 معقول حقیقی۔ اور کانٹ کے اس خیال کا جزو نظر آتا تھا کہ ممکن ہے اشیائی الواقع
 ایسی ہوں جیسا کہ ہم ان کو خیال کرتے ہیں اور ان کے خیال کرنے پر مجبور ہیں ہیکل
 کو یہ بات یقینی معلوم ہوتی تھی کہ اگرچہ بہت سی چیزیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ اگر ان کو انفرادی
 طور پر لیا جائے تو یہ ایسی معلوم ہوں جیسا کہ ان کو نہ ہونا چاہئے تھا لیکن انھیں چیزوں
 کا اگر سیاق و سباق اور نظام اشیاء کے ساتھ منظر الود کیا جاتا ہے تو ان میں بہت سے
 عمدہ پہلو بھی نظر آتے ہیں، اسی بنا پر آخر میں جو کچھ کہ ہونا چاہیے تھا وہ ہوتا ہوا معلوم
 ہوتا ہے اور جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق خیال ہوتا ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہیے تھا۔
 ہیکل کے نزدیک تقدیر الہی کے ایمان سے اسی اصول کا اظہار ہوتا ہے جو خواہ تو عادلانہ
 منزل سے یا جہانہ عفو و درگزر سے براہیوں کا سرمایہ کرتی ہے جن کے بغیر نرم و انصاف
 دونوں کا کوئی موقع درپیش نہ آتا۔

ہیکل اپنے فلسفہ کو تصویریت مطلق کہتا ہے تصویریت ایک مبہم لفظ ہے۔
 افلاطون کا فلسفہ اس وجہ سے تصویریت کہلاتا ہے کہ اس کے نزدیک اشیاء کی اصل
 حقیقت وہ نہیں ہوتی جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے بلکہ وہ ہوتی
 ہے جو ہماری عقل کو تشفی بخش سکتی ہے۔ برکے کا فلسفہ اس بنا پر تصویریت کہلاتا ہے
 کہ وہ یہ کہتا ہے کہ خارجی اشیاء فی الحقیقت ایسی ہوتی ہیں جیسا کہ ان کا حواس کے
 ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے کیونکہ ذہن کے علاوہ اگر کوئی شے موجود بالذات ہے
 تو وہ ذہن ہی ہے۔ اس ابہام کی وجہ لفظ تصور کے دو معنی ہیں لیکن ہیکل کی تعلیم کو
 دونوں معنی میں تصویریت کہہ لیتے ہیں۔ کیونکہ اس کے نزدیک عالم کا صحیح علم اس وقت
 ہوتا ہے جب اس کے جسنے کی نہایت ہی صبر و استقلال کے ساتھ کوشش کی جاتی
 ہے۔ کیونکہ ذہن اور عالم دونوں کی اصل حقیقت ایک ہی ہے۔ ذہن کو جو عالم
 کا علم ہوتا ہے اس میں عالم خود سے واقف ہوتا ہے جس طرح سے کہ ذہن عالم کو

کو جاننے وقت خود سے واقف ہوتا ہے۔ انگلستان کے شاعر ٹیل نے اس خیال کو اپالو کے زبان سے ادا کر لیا ہے جو فلسفہ لینی علم کی بے انتہا وکل قسم کا دیوتا مانا جاتا تھا۔

میں وہ آنکھ ہوں جس سے عالم
خود کو دیکھتا ہے اور خود کو مقدس دیکھتا ہے

ہنگل کے ان خیالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تین گنا اکثر اور فلاسفہ سے بہت ہی مختلف تصور رکھتا تھا۔ یہ اس کے نزدیک ایسے واقعات حوادث کی نہرست ہی نہیں بے بن میں سے اکثر کو اخلاقی نقطہ نظر سے وقوع میں نہ آنا چاہیے تھا۔ اور جو زیادہ سے زیادہ ان عام اصولوں کی مثالیں ہیں جن کی اور طرح سے بھی تحقیق ہو سکتی تھی۔ بلکہ وہ اس کو ذہن یا نفس کے پردوں کے کھولنے کے مساوی سمجھتا ہے۔ اس کے اندر ہم جدیدیات کو علی صورت میں دیکھ سکتے ہیں۔ اس میں خاص خاص اصول معرض بحر میں آتے ہیں جو اپنی ایک رچی کو ظاہر کرتے ہیں لوگ ان کی تردید کرتے ہیں، مخالف اصولوں میں تصادم ہوتا ہے اور آخر کار ایک ایسا حل نکل آتا ہے جس پر فریقین متفق ہو جاتے ہیں۔ یہ نیکل محض بیکار تماشا ہی نہیں ہوتی۔ اس کے سنی ذہن کو صرف اسی وقت معلوم ہو سکتے تھے جب یہ جو اس نیکل میں ہوتا ہے اس پر غور و فکر کر لے۔

جس طرح سے ہیکن نے علم طبیعی کی فلسفیانہ اہمیت کا بلند اندازہ کر کے لوگوں کو اس کے مطالعہ کا شوق دلادیا تھا، اسی طرح سے ہنگل نے تاریخ کی فلسفیانہ اہمیت کا جو بلند اندازہ کیا اس سے مطالعہ تاریخ کی اس عظیم الشان تحریک کو تقویت پہنچی جو انیسویں صدی کی بڑی زبردست کامیابی خیال کی جاتی ہے۔ لیکن لیکن کی طرح سے ہنگل بھی ایک ایسی تحریک کو محض تقویت پہنچا رہا تھا جس کا کہ آغاز ہو چکا تھا۔ انقلاب فرانس کے زمانہ میں گذشتہ زمانہ کے خلاف جو ایک عام غرور پیدا ہو گیا تھا۔ اب اس کا رد عمل شروع ہوتا ہے۔ فرانسیسیوں نے اقوام عالم میں بزور شمشیر ایسے طرز حکومت کے رائج کرنے کی کوشش کی جو انسان کے حقوق فطری پر مبنی ہو اور اس کوشش میں جو ان سے قدیم معاہدہ کی بربادی اور قومی روایات سے بے پروائی ظہور میں آئی۔ اس نے عام طور پر لوگوں میں ان معاہدہ و روایات کی

و ناداری کو تازہ کر دیا اس کے بعد ایسا زمانہ آیا جس میں نئے جوش و خروش کے ساتھ
 جو انقلاب فرانس سے پیدا ہوا تھا قدیم چیزیں رائج کچھانے لگیں۔ مگر اس میں شک نہیں
 کہ اس نئی ترویج میں فرق ضرور تھا۔ سیکل ہی اپنے شعبہ میں عقل کے تعلق از سر نو وہ
 اعتماد پیدا کرنا چاہتا ہے جس کو کانٹ نے متزلزل کر دیا تھا لیکن اس کے ساتھ
 ہی اپنے اس کام میں اس نئی زندگی اور روح سے بھی کام لینا چاہتا ہے جو کانٹ
 نے فلسفہ میں پھونک دی تھی علاوہ ازیں خود اس کا فلسفہ کسی طرح سے کانٹ سے
 پہلے فلسفہ کی نقل بھی نہیں کہا جاسکتا۔ اس طرح سے وہ تدریج نوے کے زمانہ کا فلسفی کہا
 جاسکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے یہ نہایت ہی اہم سبق دیا کہ انفرادی ذہن یا
 انسان جب پہلے پہل غور و فکر کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو ایک ایسی سوسائٹی کا رکن
 پاتا ہے جس کے معاہدہ و روایات جو کہ ایسے وسیع و عظیم کا نتیجہ ہوتی ہیں کہ انفرادی
 طور پر انسان اس قدر علم و بحث کا مرکز و محوری نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ انفرادی
 طور پر انسان جتنے خیالات لکھتا ہے وہ اس کو صرف اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔ نیز یہ
 کہ جب تک کہ انسان اس تمام چیز کو جو اس میں ہے حاصل نہ کرے اس وقت تک اس
 کے تعلق اس کی تنقید صحیح نہیں ہو سکتی پس یہ امر قابل تعجب نہیں ہے کہ اس وقت کی
 حکومتیں ایسے فلسفہ جو موجودہ حالت کا اس قدر احترام کرتا ہے، غیر ذمہ دار تنقید
 کو بدرجہ غایت برا جانتا ہے، اور اس امر کو بالکل یقینی جانتا ہے کہ آخر کار حق ہی قوی
 و غالب ہوتا ہے اور جس سے اس امر کا یقین دلانا بالکل سہل ہے کہ حقیقی اور دائمی
 قوت ہی حق کا ثبوت ہوتی، ایسے فلسفہ کو اس وقت کی حکومتیں اپنی اغراض کا
 آلہ بنا لیتی ہیں۔ اس سے بھی کم تعجب چیز یہ امر ہے کہ ایسا فلسفہ جو انیسویں صدی کے
 تیسرے دس سال میں حکومت پر ویشیا کی نظروں میں بہت مقبول تھا، اور دس سال
 کے بعد اس نسل میں غیر مقبول ہو گیا جو اس حکومت سے ناراض تھی اور جس کی ناراضی
 ۱۸۴۷ء کی تحریک انقلاب کا باعث ہوئی۔

لیکن جس زمانہ میں سیکل کا فلسفہ اپنے اوج کمال پر تھا اور یہ اعتقاد و درہل
 پر تھا کہ اگر عالم کے سمجھنے کی پوری طرح سے کوشش کی جائے تو آخر کار اس کی مقبول
 اور خیر ہونے کا یقین ہو جائیگا، جو اس کے علاوہ کسی طرح سے نہیں ہو سکتا، اسی زمانہ

میں اس کے برخلاف خود جبر میں ایک آواز بلند ہوئی۔ یہ آواز آتش شور و بہار
 (شہ زلزلہ) کی تھی۔ وہ پریگل کے بالکل برعکس نتیجہ پر پہنچا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ
 عالم سرپاشر ہے۔ ہم جو اس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا نتیجہ بھی اس امر کا یقین
 ہوتا ہے کہ عالم سرپاشر ہے، اور یہ علم ہم کو آئندہ زندہ رہنے کی خواہش کے دامن میں گرفتار
 ہونے سے بچائے گا۔ یہ فلولی فلسفہ پریگل کے فلسفہ کی طرح سے اپنے کو کانٹ سے
 منسوب کر سکتا ہے۔ کانٹ نے ارادہ کو علم پر فضیلت دی تھی۔ اس نے ایسے آزادی
 ارادہ یا اختیار کی تعلیم دی تھی کہ جو کبھی معروف علم نہیں ہو سکتی۔ مکان و زمان کو خود
 اشیاء کی خصوصیت نہ قرار دیا تھا بلکہ یہ کہتا تھا کہ ہمارے ادراکات ہیں۔ وہ فطرت انسانی
 کے واقعات کی بنا پر مذہب مہسوی کے خیال سے بھی متفق ہونے پر مجبور ہوا
 تھا، ہر انسان کے ارادہ میں گناہ یا شر کی ایسی جڑ ہوتی ہے جس کا اس کی زندگی
 کا کوئی واقعہ باعث نہیں ہوتا۔ شوپنہائر ان تمام امور پر زور دیتا ہے۔ ارادہ ہی
 صرف ایک حقیقت ہے قوت علم صرف اس کی اغراض کے پورا کرنے کے لئے
 عالم وجود میں آتی ہے۔ چونکہ مکان و زمان اشیاء کے خواص ہیں۔ اس میں سے نہیں ہیں اس
 لئے یہ ارادے کے خواص میں سے بھی نہیں ہیں۔ اور چونکہ ہم زمان و مکان ہی کے
 ذریعہ سے اشیاء میں باہم امتیاز کرتے ہیں اس لئے یہ محض لغو و لالچ ہیں۔ کائنات
 کی اصل حقیقت ہر جگہ ایک ہی ہے جو کھلا ہوا ارادہ شرعی زندہ رہنے کی حرص
 ہے۔

شوپنہائر کے نزدیک اس نہ دینے والی خواہش کے ابتداء سے بچنے کا
 صرف ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ حرص زندگی کو روکا جائے، اور ایک ایسا نیا راستہ
 اختیار کیا جائے جس سے ارادہ پھر اسی طرح مہدوم ہو جائے جس طرح سے یہ اس وقت
 سے پہلے تھا، اور جس حالت سے یہ زندگی میں جستجوئے مسرت کرنے کے لئے اٹھا
 تھا۔ حالانکہ زندگی سے کبھی مسرت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ
 زندگی میں المناک اور تکلیف دہ چیزیں لذت بخش اور خوشگوار چیزوں کے مقابلہ میں
 بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ ارادہ اس شخص النفس و نبات کے راستے پر عقل کے ذریعہ
 سے ہوتا ہے جس کو یہ زندگی میں تسخیری و اطمینان حاصل کرنے کے بعد اپنے بہبود و

بے صرفہ مساعی کا آلہ کار بنالیتا ہے۔ کیونکہ عقل زندگی کی اہم ضروریات کو پورا کرنے کے بعد مطمئن نہیں ہو جاتی بلکہ اس عظیم الشان راز کی تلاش میں مصروف رہتی ہے کہ یہ خواہشیں لامحدود و لامتناہی ہیں جو پوری نہیں ہو سکتیں اس لئے عاقبت اسی میں ہے کہ انسان ان کے پورا کرنے کی خواہش سے ہاتھ اٹھائے۔ اس نتیجہ پر پہنچ کر کہ زندگی کی حقیقی لاقداد و اشکال دنیا میں موجود ہیں یہ سب کی سب ایک ارادہ کے نتائج ہیں۔ عقل انسان کے اندر انفرادی تشفی کی خواہش کو دبا دیتی ہے جس کو اپنی شخصیت محض فریب اور دھوکہ نظر آتی ہے صنعت میں کینٹکس حیات کو معروف و نامعق بنادیتی ہے جس کو انسان بلا اس کے کہ خود اس میں حصہ لے یا نہ لے کر ہونے کی خواہش کرے دیکھ سکتا ہے اور سب سے آخر ذہب میں (جس کو شوپنہار کی رائے میں ذات باری سے کوئی تعلق نہیں) زندگی کا بے صرفہ پن پوری طرح سے عیاں ہو جاتا ہے تمام فانی چیزوں کی محبت جاتی رہتی ہے اور ولی نہایت بڑے سکون کے ساتھ (ایسی خاموشی کے ساتھ جو بدھ کی تصویروں سے ظاہر ہوتی ہے جس کی ایک تصویر شوپنہار کی مینر پیکانٹ کی تصویر کے برابر رکھی رہا کرتی تھی) اس پاک عدیمیت کا انتظار کرتا ہے جس سے کہ اب اس کو زندہ رہنے کا کوئی ارادہ نہ رہا ہے۔ بدھ کے ذکر سے ہم کو یاد آتا ہے کہ خود شعوری زندگی کو سب سے بڑی خرابی قرار دیکر اس سے نجات پانے کی آرزو کرنا ایسی بات ہے جس سے شوپنہار سے پہلے مغرب کی نسبت مشرق زیادہ آشنا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ شوپنہار بھی ہندی فلسفہ کی بعض کتابوں (اپنی سندوں) کے ترجموں کا اثر پڑا ہے۔ برخلاف کانت کے جس کا وہ صد سے زیادہ زمین منت ہے، وہ اخلاقی زندگی اس کو نہیں سمجھتا کہ انسان بنی نوع کے فرائض ادا کرے جن کے ذمہ خود اس کا بھی فرض ہوتا ہے، بلکہ اس کے نزدیک اخلاقی زندگی کی اصل اساس یہ ہے کہ انسان اپنے اپنا جس کے ساتھ مصیبت میں ہمدردی کرے اور حیوانات کا گوشت پر فریضہ نہیں ہے لیکن مصیبت کے وقت ان کو بھی بنی نوع سے کم نہ سمجھنا چاہیے اس بارے میں بھی وہ یورپ کے فلسفہ اخلاق کی نسبت ہندوستان کے فلسفہ اخلاق کی روایات سے زیادہ قریب ہے۔

۱۸۴۵ء سے ۱۸۵۱ء تک علام آزاد می اور رام اس دامن کی بڑی امیدیں

بند ہی رہیں لیکن ان کی قسمت میں برائے نام تھا۔ یورپ میں جنگوں پر جنگیں ہونی شروع ہو گئیں
 بڑے شہروں میں تجارت اور صنعت و حرفت کی بے روک ٹوک ترقی ایسا معلوم ہوتا تھا
 کہ عام خوشحالی اور اطمینان کے بجائے منڈیوں میں شدید بین الاقوامی مقابلہ کی طرف
 الجھا رہی ہے۔ ان چیزوں نے شوپنہار کی تنولیت کی طرف لوگوں کی اس
 طرح توجہ مبذول کر دی اور اس کو اپنی منزلت نصیب ہونی جو اس کو اس سے پہلے
 کبھی حاصل نہ ہوئی تھی۔ اس کے اس خیال کو بھی لوگوں نے خوشی تسلیم کر لیا کہ
 علم ارادہ کے مقابلہ میں ایک ادنیٰ خضے ہے۔ کیونکہ اس زمانہ کے لوگ بیگل اور دیگر
 فلاسفہ دونوں کے فلسفوں کی ناکامی سے متاثر تھے جو کائنات اور علوم طبیعی کے
 راز کو منکشف کرنے کے بے ثمر تھے۔ اگرچہ انیسویں صدی کے ابتدائی نصف حصے میں
 انھوں نے بہت کچھ ترقی کی تھی لیکن پھر بھی یہ اس معرکہ کے حل کرنے سے قاصر رہے
 جس کو شنی سن اس المناک عالم کا معرکہ کہتا ہے۔ شوپنہار کے فلسفہ کے اس جزو کے
 بجائے پہلو یعنی تفوق ارادہ کو فریڈرک و ہیلم شٹس نے (۱۸۴۴ء) بہت ترقی
 دی اور اس نے گویا شوپنہار کے شیطان یعنی ارادہ زندگی کو اپنا معبود بنایا اور
 اس سے کہنے کے لئے ترک دنیا کی تعلیم دینے کے اس کو اور زور و خور سے قائم
 کرنے کی تعلیم دی جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس نرمی و مہربانی کے اخلاق کی تردید
 کرتا ہے جس کو شوپنہار نے بدھ اور عیسوی مذہب کے ساتھ متفق ہو کر اختیار کیا تھا۔
 مگر شٹس کو یہ طرزِ اخلاق ایسا معلوم ہوتا تھا کہ صرف غلاموں کے لئے موزوں ہے جس کو
 بے باک خود غرضی کی زندگی کے مقابلہ میں ترک کر دینا چاہیے کیونکہ اس قسم کی خود غرضی
 کی زندگی ممکن ہے اپنے حاکم کو کارزار حیات میں کامیاب کر دے اس طرح ہے ایک
 اعلیٰ قسم کا انسان یا مافوق الانسان پیدا ہو جائے گا۔ کیونکہ نئی اور زیادہ قوی قسم
 کی زندگی کش حیات ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ بات شٹس نے چارلس ڈارون
 (۱۸۵۹ء) کے اس حیاتیاتی نظریہ سے سیکھی تھی جس سے اس نے مختلف انواع حیوانات
 کی اصل کی فطری انتساب یا بقائے اصل کے اصول سے توجیہ کی تھی۔

کانٹ نے اپنے تیسرے انتقاد میں جو اس امر پر زور دیا تھا کہ معنوی
 و ذمی حیات مظاہر کی خالص سیکائی اموالوں سے توجیہ ہونی مشکل ہے، یہ اس واقعہ

کی علامت تھی کہ علم طبیعی کی افاضل جن کی توجہ تتر حویں صدی میں میکائیک اور طبیعیات کی طرف مبذول تھی، اب اشعار حویں صدی میں ان چیزوں کی طرف توجہ ہونے لگے تھے جن کا تعلق حیاتی اعمال سے ہے۔ اس تغیر حقوق کو اپنے ساتھ تصور ارتقا کا لانا ضروری تھا۔ اجسام ذی حیات کے اندر اور چیزوں کے مقابلہ میں دو یا تین بہت نمایاں ہوتی ہیں۔ اول تو نشو و نما دوسرے تولد و تناسل پودے یا حیوان کی پیدائش نیا لٹھ سے ہو رہی ہے۔ میں اگرچہ ہر نقطہ پر سالمات و کثرات کا اتحاد و افتراق لازمی ہوتا ہے لیکن اس سے مادری شکل کے مطابق پیدا ہونے کا جو میلان ظاہر ہوتا ہے۔ علاوہ انہیں اور کسی طرح سے توجیہ نہیں ہوتی کہ قدرت اس کو دوبارہ پیدا کرنے میں ایک غرض اور مقصد رکھتی ہے۔ اس قسم کے عمل کے ایک درجہ میں دوسرے درجہ کی نسبت عضو یہ بہت مختلف معلوم ہوتا ہے۔ اس پر بھی ہم اس کو دونوں حالتوں میں ایک ہی عضو یہ کہتے ہیں اور ان دونوں حالتوں میں اس کی سابقہ یا آئینہ حالت کے اعتبار سے اس کو موسوم کرتے ہیں۔ ایک عضویہ کی نایخ سا اگر پتہ چلانا ہو تو اس کے تسلسل میں اس نقطہ پر بھی کوئی انقطاع واقع نہیں ہوتا جہاں پر کہ ہم بالعموم یہ کہتے ہیں کہ یہ عضویہ خود کسی دوسرے عضویہ سے پیدا ہوا ہے یا یہ کہ ایک ہی قسم کے دو عضویوں کے اختلاط کا نتیجہ ہے۔ ادنیٰ اقسام کے عضویات میں تو یہ فیصلہ کرنا کچھ مشکل نہیں رہے کہ کس جگہ سے دوسری زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ماں اور بچہ کے اختلافات بس ایک حد تک ہوتے ہیں یہ ہمیشہ کو پودا یا جانور ہوتا ہے جو اپنے ماں باپ کے طرز پر ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس سے پیدا ہوتا ہے اگرچہ ممکن ہے تو یہ اس سے بہت سے جزوی امور میں مختلف نہ ہو بائیں ہمہ بعض انواع میں بعض کی نسبت میں بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے اور اکثر اس امر کا فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ایسے دو عضویہ جن میں باہم بہت کچھ مشابہت ہو کب مختلف نوع کے ہوتے ہیں اور کب مختلف شکل اور ایک نوع کے ہوتے ہیں۔ مالیوں اور جانور پالنے والوں کے تجربہ سے یہ بات کافی طور پر ثابت ہے کہ ایک ہی نسل کے منتخب افراد سے زندگی اور تناسل کے حالات متغیر کہ بہت ہی مختلف شکل اور مختلف مادوں کے پودے اور جانور پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ اس سے یہ بات (اور ایسے واقعات کے ساتھ جیسے کہ

بعض مضمونوں کی ناقص بعض کی کمال شکلوں سے مشابہ ہونا لازمی طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ خود مختلف انواع کے مابین جو مدفاصل ہے وہ بھی ممکن ہے کہ ناقابل عبور ہو۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ حیوانات و نباتات کی تمام انواع ممکن ہے کہ چند جنسوں یا ایک جنس سے نکلی ہوں۔

لیکن پہلے زمانہ میں تو اس امر کی کوئی واقعی شہادت موجود نہ تھی کہ ایک نوع دوسری نوع سے نکلی ہے، اس دنیا کی عمر جو فرض کی جاتی تھی اس کی مدت بہت کم تھی اور قدامت پرستی کا غلبہ بہت زیادہ تھا کیونکہ فلسفہ ارسطو جس کے سانچہ میں یورپ کی علمی زبان ڈھلی تھی۔ اس نے فرض کر رکھا تھا کہ چند انواع قدرتی اور ابدی طور پر علیحدہ علیحدہ ہیں اور کتاب مقدس سے بھی یہ معلوم ہوتا تھا کہ نباتات اور حیوانات کی نوعیں علیحدہ علیحدہ پیدا کی گئی ہیں، اس لئے اس قسم کا خیال بار آور ہوتا معلوم نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب صورت حال بدل جاتی ہے کیونکہ علمائے ارضیات کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمین کی عمر جتنی کچھ کہ بیان کی جاتی ہے اس سے بہت زیادہ ہے اور ڈارون اپنا خیال دنیا کے سامنے پیش کر دیتا ہے کہ جس طرح کہ کبوتر باز یا مائی ایک ہی جنس کے منتخب افراد کے میل سے بہت ہی مختلف قسم کے بچے پیدا کر سکتے ہیں، ممکن ہے اسی اصول پر فطرت نے بھی انواع کو پیدا کیا ہو کیونکہ ایسے مقام پر جہاں کہ سب کے لئے خوراک کافی نہ ہوتی ہو، ان افراد کی بقا سے جو ماحول کے خورگ ہوں، یہ ہوگا کہ ہر پشت میں صرف وہی اپنی نسل کو اولاد کی صورت میں باقی رکھ سکنگے اور انھیں کی عمدہ خصوصیات اولاد میں آئیں گی جن کو اپنے انبا کے نوع پر کچھ نہ کچھ تفوق ہوگا۔ اگرچہ بہت سی توجیہ طلب چیزوں کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی بایں ہمہ یہ انواع کے عالم وجود میں آنے کی ایک صورت بتاتا ہے جس سے کل تصوری الفور دام خیال کے حلقہ سے نکل کر عملی افتراقیہ کی صورت میں آجاتا ہے۔ اور علم طبیعی کا اب یہ ایک مسلمہ نتیجہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اب جو مختلف انواع اس وقت نظر آتی ہیں اور جن کا باہم تداخل نہیں ہے وہ بھی ایک ہی بورٹوں کی اولاد ہوں اور انتخاب فطری جس کا ڈارون نے ذکر کیا ہے، کم از کم پیدائش انواع میں ایک بہت بڑا عامل ہے۔

فلسفہ نے ڈارون کے حیاتیاتی اصولوں پر آغاز کر کے فلسفہ کا اظہار کیا تھا۔ لیکن کاتام فلسفہ نشو و نما دارلما کا فلسفہ تھا کیونکہ یہ اس امر کی تعلیم دیتا تھا کہ حقیقت یا فاکٹس کی کمال نوعیت کا انکشاف صرف اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ ظواہر کے تسلسل سلسلوں کا پتہ چلا یا جائے جن میں سے ہر ایک اپنے ناقبل سے زیادہ پیچیدہ ہے اور ساتھ ہی ان میں بھی موجود ہے بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ ایک پیچیدہ معضو یہ نسبت سادہ جراثیم سے بنا ہوتا ہے اگرچہ سبیل کو اتنی واقفیت تو نہ تھی کہ اس سلسلہ کو اس وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتا جس وضاحت کا وہ مدعی تھا۔ مگر اس نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ ضرورتاً تجربہ کو بالکل ایک دوسرے سے علیحدہ خیال نہیں کر سکتے اور یہ کہ کسی نئے کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے یہ معلوم کرنا بھی ضروری ہے کہ یہ کیا نہیں ہے جتنا کہ یہ ضروری ہے کہ یہ کیا ہے۔ اور یہ کہ اگر دو چیزوں کے امین حد سے زیادہ عدم مشابہت ہو تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ ان پر علیحدہ علیحدہ بحث ہو سکتی ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ بحث کا ذکر طاق سے یا انخلاء کا استقامت سے علیحدہ نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ خیال اس وقت تک عام نہیں ہوا جب تک ڈارون نے لوگوں کو اس امر کا یقین نہیں دلا دیا کہ انواع نامیہ میں باوجود سخت اختلاف کے یہ ہو سکتا ہے کہ نسل ایک ہو جس کا اثر ڈارون کے دماغ میں خصوصیت سے بہت زیادہ ہوا۔ جہاں کچھ عرصہ کے لئے جرمنی کے فلسفہ کا اثر بالکل محسوس نہ ہوتا تھا۔

کیونکہ اٹھارہویں صدی کے ختم اور انیسویں صدی کے آغاز پر انگلستان کا فلسفہ باقی یورپ کے فلسفہ سے بالکل علیحدہ پنچ پر چل رہا تھا۔ نیوٹن اور لاک کے زان سے طبیعی علوم کی طرف متوجہ ہونے ان پر ذوق و حقوق صرف کرنے اور اس نظریہ کے تسلیم کرنے میں کہ ہمارا تمام تر علم جو اس کے ذریعہ سے اخذ ہوتا ہے ایک طرح کا دوستانہ تعلق تھا۔ اس علم میں کسی اور عنصر کے وجود کو تسلیم کرنے میں شبہ یہ ہوتا تھا۔ شاہدہ و اعتبار کے پہلو میں اس نئے کی جگہ چھوڑ دینے کے مساوی ہے جس کو ہیکن میٹس بنی واقعات کہتا ہے۔ لیکن یہ سبق ہیکن نے تعلیم کیا تھا جس کا قومی فلسفی کی حیثیت سے اتباع کرنا باعث عزت خیال کیا جاتا تھا کہ ہم کبھی فطرت پر حکومت نہیں کرنی چاہیے

بلکہ خاکساری و انکساری کے ساتھ اس سے سیکھنا چاہیئے۔ جن لوگوں نے اس روایت کے ماحول میں تربیت پائی ہو۔ ان کو کانٹ اور اس کے اتباع کی یہ تاکید کہ ہر قسم کے علم میں ذہن علیحدہ و مستقل طور پر عمل کرتا ہے متاثر نہ کر سکتی تھی۔ اس لئے اگرچہ اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع کا جرمنی کا فلسفہ انگلستان کے عام رجحان نظر پر خصوصاً انگلستان کے شاعر سیمول نیلر کالریج (۱۷۹۲ء - ۱۸۶۴ء) اور تھامس کارلائل (۱۷۹۵ء - ۱۸۸۱ء) پر بہت کچھ اثر رکھتا تھا لیکن اس نے محققین کی جماعت پر کچھ بہت زیادہ اثر نہ کیا تھا۔ ان کا بیشتر کام یہ رہا کہ بیکن کے اشارہ کی تقلید کی کوشش کرتے رہے اور ذہن کے مطالعہ پر بھی مشاہدہ و اختیار کے وہی طریقے استعمال کرتے رہے جو خارجی فطرت کے مطالعہ میں کامیاب ثابت ہو چکے تھے۔ وہ انفرادی اذہان کو اس طرح سے تصورات پر مشتمل سمجھتے تھے جس طرح کہ عالم طبیعیات و کیمیا اجسام کو سالمات و کمزرات پر مشتمل سمجھتا ہے اور ان کے ربط و ترکیب کے ایسے قوانین دریافت کرنے کی کوشش کرتے تھے جن کے مطابق ان اعمال کو فرض کیا جاسکے جو ہماری ذہنی زندگی میں واقع ہوتے ہیں مہولی گفتگو میں اختلاف تصورات کو اس وقت پیش کیا جاتا ہے جب کوئی ایسی بات کہی جاتی ہے یا ایسا کام ہو جاتا ہے جس کے لئے کوئی معقول و منطقی وجہ نہیں ہوتی لیکن جن فلاسفہ کے نظریات سے اس وقت ہم بحث کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک خود معقول ربط بھی اس قسم کے اختلاف کی ایک قسم سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ ہیوم کو ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ علت کے تصور کی اس قسم کے اختلاف کے تکرار سے توجیہ کرتا ہے اور ایسے فلسفہ کے احوال پر جس کے لئے منفرد اور اہمکات ہی علم کے اجزائے مقومہ ہوتے ہیں واقعات ذہنی کی کوئی اور توجیہ ہو ہی نہیں سکتی۔

ان تجربی نفسیاتوں میں مشہور ترین نام یہ ہیں۔ ڈیوڈ ہارٹلے (۱۷۰۵ء - ۱۷۵۷ء) یہ ہیوم کا ماصر تھا۔ اس کے ایک پشت بعد جیمس مل گذرا ہے (۱۷۴۳ء - ۱۸۰۱ء) جو ہندوستان کے برطانوی عہد کا ورغ ہے۔ اس کا بیٹا جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۵ء - ۱۸۷۳ء) اور اسکندر مین پروفیسر جامعہ ابرڈین (۱۸۱۳ء - ۱۸۹۰ء)۔ ہارٹلے اور جیمس مل کے مابین جو زمانہ گذرا ہے ان میں دو اسکاتلی پروفیسر گذرے ہیں ایک ٹورنڈ میں کا پہلے ذکر ہو چکا

ہے اور دوسرے اس کا شاگرد ڈیوگلاڈاسٹوارٹ (۱۸۵۲ء) انھوں نے اعلیٰ ذہنی کی طرف توجہ کی ہے۔ یہ اس امکان پر بحث نہیں کرتے کہ آیا مشاہدہ کی غرض سے ان کو طبعی اعمال کے طرح سے علمدہ و محدود بھی کر سکتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس سے بھی انکار نہیں کرتے کہ ممکن ہے ذہن کے ایسے علمدہ اصول ہوں جن کا اس سے تعلق ہو جو کچھ اس کو اور اک کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ نہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ایتلاف ہی ایسی نئی ہے جس کے ذریعہ سے ہم کو جو کچھ اس کے اندر واقع ہوتا ہے اس کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ فلسفہ میں اسکاٹی مذہب کے بانی ہیں جس کے سرگرم علمدہ (جن کا ذکر پہلے آچکا ہے) نہایت ہی سربراہ اور دہ رکن تھے اس مذہب کے فلاسفہ کی مام خصوصیت یہ ہے کہ یہ انسان کی عقل اور بنی نوع انسان کے جمعی اعتقادات پر بہت اعتقاد کرتے ہیں اس کی وجہ سے یہ ارتیابیت کے حریف بن جاتے ہیں خواہ تو یہ ایسی حقیقت کی موجودگی کے تعلق ہو جس کا ہمارے اور اک سے علمدہ وجود ہو یا یہ کہ افعال میں ایک کیفیت اخلاقی ہوتی ہے جو فاعل کے لئے ان کی خوشگوار و فادہ سے علمدہ ہوتی ہے۔

اس کے برعکس جو لوگ یہ کہتے تھے کہ ہمارے پاس حس یا احساس کے علاوہ اور کوئی ذریعہ علم میں نہیں ہے ان کو اخلاق میں لذت والہم کے ایسے احساسات کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا جو مختلف طور پر ترکیب دئے گئے ہیں۔ اس طرح سے اخلاق میں مذہب افادیت عالم وجود میں آیا اس کے بڑے مامی جرمی بنتھم (۱۸۳۲ء) اور جان اسٹوارٹ مل ہیں۔ افادیت کی تعریف اس طرح سے کی جاتی ہے کہ اس کی رو سے ایک ایسا فعل بنی نوع کی زیادہ سے زیادہ تعداد کیلئے زیادہ مسرت و سعادت کا باعث ہوتا ہے یہ نظریہ ان لوگوں کو خاص طور پر پسند آیا جن کو مذہب قومیت سے نفرت تھا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ انگلستان میں اسی کی بدولت بہت سی تباہی و مآثر ترقی اصلاحات مل میں آئیں۔ لیکن اس کی نظری بنیاد اس کی عادت کا بوجہ اٹھانے کے لئے کافی نہ تھی۔ زیادہ سے زیادہ مسرت کی تشریح میں یہ کہا گیا کہ خوشگوار و خوش آئند احساسات کی زیادہ سے زیادہ اور تکلیف دہ و الم احساسات کی کم از کم مقدار زیادہ سے زیادہ مسرت کے مساوی ہے۔ اور یہ فرض

کر لیا گیا کہ زیادہ سے زیادہ انسانوں کی لذت خوشگوار احساس کی انتہائی مقدار کہی جاسکتی ہے اگرچہ کوئی ایک شخص اس خوشگوار محسوس نہ کرے۔ اس نظریہ کی جس اصول کو بنیاد قرار دیا گیا وہ یہ تھا کہ انسان اپنی خوشی کے علاوہ اور کسی شے کی خواہش نہیں کر سکتا اور خود اس کی خوشی اس میں ہے کہ وہ اس اصول کے مطابق کہ ہر شخص کو ایک شمار کیا جائے اور ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے دوسروں کی خوشی کے لیے کوشاں ہو۔ یہ اصول اپنی خوشی سے بالکل مختلف خواہش کو متاثر کرتا ہے۔ نیکی کو خود اس کی خاطر دوست رکھنے کی توجیہ میں اصول امتیاز سے مدد لی گئی۔ ایک شخص جو یہ جان چکا ہے کہ نیکی حصول راحت کا بہترین طریقہ ہے وہ ممکن ہے وسائل میں معتد کو بھول جائے بالکل اسی طرح سے جس طرح ہمیں روپیہ کی محبت میں اس کا استعمال بھول جاتا ہے۔

جب جان اسٹوارٹل نے اس نظریہ کی شرح کرتے وقت یہ کہا کہ انسان کو لذت کی کمیت و کیفیت دونوں کا لحاظ رکھنا چاہیے تو بظاہر یہ اپنی بنیاد سے ہٹ گیا۔ کیونکہ اس سے یہ بات بالکل ظاہر ہو گئی کہ عمل میں اس کے التذاذ کے علاوہ بھی کسی اور شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ادل سے آخر تک اس کے حامی ہر ایسے نظریہ کے مخالف تھے جس میں کوئی وجدانی اور اخلاقی کیفیت کو خوشگوار احساس کے بغیر پیدا کر دے۔ اسی طرح سے یہ لوگ اس کے مخالف تھے کہ علم میں گذشتہ اور موجودہ حسوں کے واقعہ کے علاوہ اور کسی قسم کے وجدانی یقین کو دخل دیا جائے ان نظریات کو ایک وقت و بیش یہ تھی کہ کسی امر کے خطا و صواب اور منطقی و ریاضیاتی نتائج کی صداقت دونوں کے متعلق حقیقی یقین کی قوت کی توجیہ کرنی پڑتی تھی۔ اور فرد کے تجربہ سے یہ بتلانا پڑتا تھا کہ کیوں بعض افعال میں لذت پیدا کرنے کا مستقل تھان ہوتا ہے یا بعض نہ ہیں۔ اور بعض بیانات کیوں مستقل طور پر صحیح ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ سے ہمہ براہ ہونے کے ایک راستے کی طرف ڈارون کے نظریہ "اصلیت انواع" نے اشارہ کیا تھا جس نے ٹوارٹل کے واقعہ کی طرف متوجہ کیا اور انسانوں کا سلسلہ منسوب ان عضویوں سے ملایا جو انسان کے ذہن پر ظاہر ہونے سے ہزار ہا برس پہلے ہوئے تھے۔

ہر برٹ اسپنس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ انسانوں کے وجدانی اعتقادات میں
 کے متعلق ان لوگوں کو جو تکرار اور اکائیت ہی کو علم کا اصلی ذریعہ سمجھتے ہیں۔ توجیہ کرنے میں
 سخت وقت ہوتی ہے مگر اس کے ان کا باعث بہت قدیم زمانے کے مورخین کا تواتر
 ہو۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ علم و طلاق کے ان دو نظریوں میں اتفاق ہو جائے گا
 جن کو اب تک ایک دوسرے کا نقیض خیال کرتے تھے لیکن (اگر انفرادی میل کے
 نتائج کی سیرات کے باب میں فرق شک ہی ہوا) یہ اتفاق حقیقی نہیں بلکہ ظاہری تھا۔ ان
 لوگوں کی مشکلات جو علم اور شعور اخلاقی کو تکرار اور اکائیت کا نتیجہ قرار دیکر مطمئن نہ ہو سکتے
 تھے اور بھی زیادہ ہو گئیں۔ اور یہ دلیل کہ اس قسم کے تجربہ کی کوئی مقدار کلی و عادی کو
 جائز نہیں کر سکتی اپنی جگہ پر برقرار رہی۔

تجربہیت اور افادیت کی اس سے بھی زیادہ مخالفت کانٹ اور یگل کے تنازکروں
 نے کی۔ ان میں بے لیل کالج آکسفورڈ کا فاضل سخاس بل گرین (۱۸۱۷ء) ہے
 اس کی رائے میں انگریزی فلسفہ ہیوم کے بعد سے اس وجہ سے گمراہ ہو گیا ہے کہ اس نے
 اس امر کو محسوس نہیں کیا کہ ہیوم کی ارتیابیت کے مطابق حسییت کی راہ سے علم و اخلاق
 دونوں میں ترقی ممکن نہیں ہے۔ تجربی مذہب کے فلاسفہ کا ہمیشہ سے خیال تھا کہ
 علم طبعی سے ان کے خیالات کی تائید ہوتی ہے اس کو ان کے مخالف ثابت کیا گیا۔
 کیونکہ اس سے ایسی اشیاء کا وجود ظاہر ہوتا ہے جن کا ممکن ہے کہ احساس تو ہو جائے لیکن
 جن کو ایک سلسلہ احساسات میں قبول نہیں کر سکتے۔ اسی طرح سے یہ افتراقیہ بھی غلط ثابت
 کر دیا گیا کہ ظاہر عام جس کو افراد اپنا مقصد بناتے ہیں اس کی محض مجموعہ احساسات کہہ کر
 توجیہ ہو سکتی ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے لمحی اور عارضی ہوتے ہیں۔ ان لمحی
 حسوں اور احساسوں کے علاوہ ان کا تجربہ کرنے کے لئے ایک مستقل ذات یا ذہن
 کا فرض کرنا ضروری ہے جو ان کو یاد رکھے جو ان کے گذر جانے کے بعد ان کا خیال
 کرے جو ان کو محسوس ایسا نہ خیال کرے کہ وقت کے لمحوں کی طرح سے ہر ایک دوسرے
 کے پس رہا ہونے پر فنا ہو جاتا ہے بلکہ ایک تجربہ کا ہم وجود حصہ خیال کرے وہ یہ نہ
 کہتے تھے کہ حقیقی اشیاء اس قسم کی مستقل ذات سے ملحدہ ہیں۔ ان کی رائے میں
 برکے کا یہ خیال صحیح ہے خارجی دنیا کا وجود صرف ذہن کے ایک معروض کی حسییت

سے ہے۔ لیکن ان کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کا ذہن ایسا ذہن نہ ہونا چاہئے جو صرف وجود
فنے کا اور اک کر سکے بلکہ یہ ایسا ذہن ہونا چاہیے جو اس لئے جوہان کے جوہر نگہ
اور ہمیشہ متوجہ ہے۔

اس طرز بیان میں ابہام ہے اور یہ ابہام یا تو انفرادی ذہن کے اندر
ہے جو اپنے کل تمدنی تجربات کو اپنے سمجھتا ہے اور ان میں سے کسی کو کسی دوسرے کے
بہنیں سمجھتا یا اس ذہن کے متعلق ہے جو گویا کہ ہر فرد میں خیال کرتا ہے اور جس کے لئے
تمام انفرادی تجربات اپنے معروضات کے ساتھ مل کر ایک حقیقی دنیا پیدا کرتے ہیں۔
اس کی ذہن کو جسے گہرین بعض اوقات خدا کہتا ہے۔ انفرادی اذہان (ذہن) کو وہ
بعض اوقات اس کی نقول کہتا ہے (ہے) کیا تعلق ہے۔ ایسے نقادوں کا ہونا قابل تعجب
نہیں ہے۔ جو یہ خیال کرتے ہوں کہ اس قسم کا فلسفہ انفرادی شخصیت کے ساتھ خواہ تو
وہ انسان کی ہو یا خدا کی پوری طرح سے انصاف نہیں کرتا۔ یہ اعتراض جن لوگوں پر
کیا گیا تھا غالباً ان کو یہ زیادہ قوی نہ معلوم ہوا تھا کیونکہ وہ اس خیال میں ہیگل کی تقلید
کرنا چاہتے تھے کہ انسان کا اپنی انفرادی ذات کا تعلق دیگر ذوات سے ملحدہ اس قسم
کا تعلق ہے جس کو اگر ایک رخ سے دیکھا جائے تو دیگر تعلقات کی طرح سے اس کی بھی
اس مخالف خیال سے تکمیل کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ایک ذات میں خصوصیت منفردہ
صرف دیگر ذوات کے ساتھ تعلقات ہونے سے پیدا ہو سکتی ہے اور اسی طرح سے
ان تمام باہم متعلق ذوات کا ایک واحد ذہن یا شعور کے اعضا کی حیثیت سے ایک
اعلیٰ تعلق کی طرف لے جاسکتا ہے۔ جو ان سب میں عمل کرتا ہے اور جس کو خدا داد کہہ سکتے
ہیں۔ لیکن اوروں کو یہ ذہن کلی کا تصور جزئیات محض ایک اشتراک معلوم ہوتا تھا اور
اس تصور میں اوہا تھا یا آنکہ کے کلی تصور میں کوئی فرق نہ معلوم ہوتا تھا۔ وہ اس فرق
پر غور نہ کرتے تھے جو اس واقعہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ذہن جب علم کی تلاش کرتا ہے
تو یہ ہمیشہ انفرادی خصوصیات کے نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور حقیقت
کو اس طرح سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جیسی کہ یہ واقعہ ہے اور جیسے کہ اہل کو کوئی اور
ذہن سمجھے جو صحیح طور پر اپنا فصل انجام دیتا ہو اس لئے ان کی رائے میں انفرادی اذہان
پر ملحدہ ملحدہ ہی غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن جن لوگوں پر یہ مکتبہ بینی کرنے

تھے ان کی اس تصوریت سے ان کو اتفاق تھا جس کی رو سے اشیاء کے کسی ذہن سے
 علیحدہ وجود ہونے کا تعلق نہیں کیا جاسکتا اس خیال کو شخصی تصوریت کہتے ہیں۔
 انفرادی اوجہ ان کے تعلق و عو سے آزاد کرانے کے رجحان کی مزید
 توسیع اس نظریہ میں نظر آتی ہے جو علمیت Pragmatism کے نام سے اس امر کا دعویٰ ہے کہ کسی شے

کا سیار حقیقت صرف یہ ہے کہ اس کا انسانی اغراض و مفاد سے تعلق ہو۔ اس نظریہ کو
 بیویں صدی کی ابتداء میں امریکن فلسفی ولیم جیمس (۱۸۹۲ء) نے پیش کیا
 تھا جو نفسیات کا ایک بہت مشہور و فاضل اور فلسفہ کا عمدہ مصنف و معلم ہے۔ اس سے
 بہت پہلے کانٹ نے عقل نظری اور عقل عملی کے امین جو شاید اقدار کیا تھا اس
 سے ”احکام وجود“ اور ”احکام قیمت“ کا امتیاز پیدا ہوا اور وہ مذہبی احکام و قوانین جو
 ظہر طبیعی کے نتائج یا تاریخی تحقیقات کے مخالف معلوم ہوتے تھے ان کو اسی طرح سے
 ”احکام قیمت“ میں شمار کیا۔ جس طرح سے کہ انیاس کے حسن و قبح کے و مادی کو بھی
 ”احکام قیمت“ میں شمار کیا گیا تھا۔ ان کے تعلق کہا گیا کہ یہ دعوے ایسے برے یا
 خیر و شر سے تعلق میں نہ کہ اس سے کہ دنیا میں کیا ہے اور کیا نہیں ہے کیونکہ کسی شے
 کے ہونے یا نہ ہونے کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ہم اس کی قیمت کا کیا اندازہ
 کرتے ہیں علمیت کے تعلق کہا جاسکتا ہے کہ یہ تمام احکام کو ”احکام قیمت“ قرار دیتا ہے
 اور اس کے نزدیک کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو کسی حقیقت کا اس کے اندازہ قیمت سے
 علیحدہ دعویٰ کرتا ہو۔

کچھ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ایسی تحریک سے جو ہر قسم کی تصوریت پر کٹہہ چینی
 ہو اور یہ دعویٰ کرنا چاہتی ہو کہ اشیاء کا وجود ان کے تعلق ہمارے اور ان کے علیحدہ
 ہوتا ہے تصوریت کا ایسا نشو و نما ظہور میں آئے۔ اس قسم کے نظریہ کو اکثر تصوریت کے
 مقابل میں حقیقت کہتے ہیں۔ اور بلاشبہ یہاں اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو کہ قرون وسطی
 کے فلسفہ میں اس بات کے مقابل میں تھا۔ خود کانٹ اپنے فلسفہ کے تصوریت کہلانے
 کے خلاف تھا۔ اور اس امر پر اصرار کرتا تھا کہ اس منظر کے علاوہ جس کا ہم کو ادراک
 ہوتا ہے اور بجائے خود ایک ایسی شے بھی ہوتی ہے جس کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا
 اور اسی سے اس کا ہم کو کوئی قطعی علم نہیں ہوتا۔ کانٹ کے بعد سے ایسے فلاسفہ کی

بھی کسی نہ تھی (مثلاً جان فریڈرک ہربارٹ (۱۷۷۶-۱۸۴۱) میں نے کانگس برگ میں کانٹ کی بیگم کی اور نظر تعلیم پر ایک مشہور مصنف ہے) جو موجودہ تصویریت کے خلاف دنیا میں کسی ایسی شے کی توجہ دلانے پر زور دیتا ہے۔ جو ذہن کی نوعیت کی ہے اگرچہ اس سوال کا کہ اس شے کی نوعیت کیا ہے مختلف طور پر جواب دیا گیا ہے۔ کانٹ کا اثر اس قدر زیادہ تھا کہ اس نظریہ کی پوری طرح سے بہت ہی کم لوگوں نے حمایت کی ہے جس کو علوم طبعیہ اور عقل مسلم کہتے ہیں اور جو یہ ہے کہ زمان مکان اتنا ہے اسی طرح سے تعلق میں جس طرح سے کہ یہ حقیقت میں نہ کہ جس طرح ہم کو ان کا ادراک ہوتا ہے بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو اس کو سماں کے تعلق تسلیم نہیں کرتے صرف زمان کے تعلق مانتے ہیں ان میں جرم فلسفی ہرمین ٹور (۱۷۷۸-۱۸۴۸) ہے جس کا انگریزی دان طلبہ پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

ہربارٹ اسپنسر اپنے آپ کو حقیقی کہتا ہے لیکن گو وہ حقیقت کو عموماً ایک خیال کیا کرتا تھا مگر اس کے ساتھ وہ ہیوم کا یہ خیال بھی مانتا ہے کہ حقیقی اور خیالی میں جو ہم امتیاز کرتے ہیں وہ کم واضح اور زیادہ واضح تصورات کے امتیاز میں تبدیل کیا جاسکتا ہے اور اپنی کتاب اصول اولین میں وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقت اصل ایسی شے ہے جس کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا صرف مظاہر کا علم ہو سکتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ مادیت یعنی یہ مسئلہ کہ مادہ ہی اصل حقیقت ہے، تصویریت کے مطابق نہیں کیونکہ یہ اس امر کا مدعی ہے کہ مادی اشیاء کا اصل اصول یہ ہے کہ ان کا ذہن کو توقف ہو سکے، مگر حقیقت کے لئے بھی مادیت ہونا ضروری نہیں بلکہ یہ ایک حقیقی دنیا میں اجسام و اذہان دونوں کو مان سکتی ہے، اور کہہ سکتی ہے کہ اجسام مکان میں واقع یا متحرک ہوتے ہیں اور زمان میں متغیر ہوتے رہتے ہیں اذہان مکان میں تو نہیں ہیں اور قطعی طور پر زمان میں بھی نہیں ہیں لیکن یہ اپنے آپ کو مدد ریجی حالتوں سے میسر کر سکتے ہیں اور ایسی صداقتوں کو سمجھنے میں جن میں ضرور زمان کوئی فرق نہیں پیدا کر سکتا۔

انیسویں صدی کے فلسفہ پر اگرچہ تمام زبانوں اور تمام مذاہب پر

کیساں نہیں) نشوونما یا ارتقا کے متعلقات کا بھی بہت اثر پڑا ہے جو حیاتیاتی و تاریخی علوم کے لئے خاص طور پر وزوں ہے اور جس نے ان میں ایک اصول ترتیب داخل کر کے ان کو بہت کچھ ترقی دی ہے لیکن گذشتہ زمانہ کو صرف طبیعیات سے دیکھی تھی اس لئے اس کی طرف کوئی توجہ نہ ہوئی تھی۔ اس لئے اس قسم کی بتاویز دلچسپ معلوم ہوتی تھیں۔ جیسے ہر برٹ اسپنسر کی "تشریحی فلسفہ" کی تھی اور جس سے یہ ظاہر ہونے کی توقع تھی کہ یہ سالوات سے نیکو معاشرتوں تک فطرت و ذہن کے تمام پیچیدہ مظاہر کو ایک ایسے مسلسل عمل کے ذریعہ سے ایک سادہ اصول کا نتیجہ ثابت کر دکھائے گا جس میں پیچیدگی بتدریج بڑھتی جائیگی لیکن ساتھ ساتھ وہی زیادہ ہوتا جائے گا۔ اگرچہ اسپنسر کو اپنی تجویز کے پورا کرنے میں جیسی کہ چاہیے تھا ویسی کامیابی نہیں ہوئی اور اگرچہ غلط تائیدیں استدلال کی غامی اہم فلسفیانہ مسائل پر گفتگو کرنے سے قاصر رہنا وغیرہ کے اعتراضات اس پر کئے جاسکتے ہیں لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ سب سے زیادہ اسی فلسفی نے انگریزی بولنے والی اقوام میں تصور نشوونما و ارتقا کو رائج کیا ہے گو اس تصور کو اسپنسر نہایت ہی بے پرواہی کے ساتھ ذی حیات سے غیر ذی حیات عالم پر استعمال کر جاتا ہے لیکن پھر بھی کم از کم اول الذکر کے متعلق اس کی اہمیت میں کوئی شک و شبہ نہیں ہو سکتا۔

جو فرق اس نے ہمارے طرز عمل میں پیدا کر دیا ہے اس کی مثال اس طرح سے دی جاسکتی ہے کہ اٹھارویں صدی میں معاشرت کو تنہا خیال کیا جاتا تھا اور یہ امر نظر انداز کر دیا جاتا تھا کہ اس میں اور دیگر معاہدوں میں یہ فرق ہے کہ یہ نہ تو کیسی انفرادی ذہن کے ارادہ سے بنی ہے نہ اس میں کوئی تغیر پیدا ہوتا ہے اور یہ اس کو فریقوں کی رائے سے توڑ سکتے ہیں۔ اسیوں صدی میں اس کو ایک عضویہ خیال کیا جانے لگا اور اس میں اکثر یہ امر نظر انداز کر دیا جاتا تھا کہ گو یہ عضویہ اس اعتبار سے عضویہ کے مشابہ ہے کہ ایک ایسی جہت میں اس کو معاشرت کا کوئی فروغ نہیں کرتا یہ ہر دم متغیر ہے لیکن بقائے نوع کے قوانین کی رو سے یہ ہر لمحہ اپنے وجود کے لئے اس شعور پر مبنی ہوتی ہے۔ جو اس کے افراد کو باہمی تعلق کے متعلق

ہوتا ہے اور اس اعتبار سے یہ قہد کے مشابہ ہے۔

لیکن نقل ارتقا جو عموماً زندگی سے ماخوذ ہے۔ اس کے صحیح طبقہ کے متعلق آخری فیصلہ صادر کرنے کے لئے زندگی کے واضح تر نقل کی ضرورت ہے۔ فلسفہ کا کام امتیازات کے متین کرنے کا ہے اس کے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ زندگی ایک طرف تو محض میکانیکی سے متعلق ہے اور دوسری طرف محض عقل سے۔ زندگی میں کوئی شے ایسی معلوم ہوتی ہے جس کی میکانیکی سے توجیہ نہیں ہوتی اور جس کی بقول کانٹ ہم قدرتی طور پر یہ تعبیر کرتے ہیں کہ عقل کسی غایت کا ارادہ کر رہی ہے لیکن خود کو اس امر کا اطمینان دلاتا بہت ہی دشوار ہے کہ یہ عقل کہاں ہے آیا انسان کے اندر ہے یا اس کے جسم سے باہر ہے اور اگر (جیسا کہ موجودہ لوگوں کا گمان ہے) اس کے اندر ہے تو یہ اس میں کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس کو غایت کا شعور نہیں ہوتا۔ نفسیات میں مال بی میں بہت زور و شور کے ساتھ تحقیقات کی گئی ہے۔ یہ ہماری زندگی میں ایسے اعمال کے وجود اور اہمیت پر زور دیتی ہے جو شعور کے ساتھ تو ہوتے ہیں مگر خود شا عین ہوتے ہیں۔ لیکن یہ موضوع ایسا ہے جس پر ابھی بہت غور و فکر کی غیوریت ہے جب کہیں جا کر شاید معلوم ہو کہ اس کا فلسفہ کے مسائل ہمہ سے متعلق ہے۔ یہ امر نو واضح ہے کہ اہمیت زندگی کی بحث فلسفہ میں وجود مادہ نوعیت شخصیت (ایک کی اور متعدد کی) کے قدیم مسائل کو نئی شکل میں تازہ کر دے گی۔ ممکن ہے بعض لوگوں کو یہ محسوس ہو (اور بعض فلاسفہ محسوس کر چکے ہیں) کہ فلسفہ ترقی نہیں کرتا۔ انہیں قدیم مسائل میں پکر کھا تارہتا ہے ہمیشہ سیکھتا ہے لیکن اور کبھی صداقت کے علم تک نہیں پہنچ سکتا۔

لیکن یہ خیال صحیح نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ عوم کی طرح سے اپنے طبقہ کے واقعات کے جمع ہونے سے ترقی نہیں کرتا۔ لیکن عوم کی ترقی فلسفہ کی ترقی ہے۔ قدیم مسائل اس لئے باقی ہیں کہ قدیم دنیا باقی ہے۔ لیکن ہر زمانہ میں جس حد تک گذشتہ ابا کی فراموشی ان کے از سر نو سیکھنے کو ناگزیر نہیں کر دیتی (اور انفرادی طور پر ہر شخص کو یہ کرنا پڑتا ہے تاکہ اپنے آپ کو اپنے زمانہ کی سطح تک لے آئے) فلسفہ قدیم

افنی کا ایسے نقطہ سے مشابہہ کرتا ہے، جہاں سے اس کو معلوم ہوگا کہ اس کا ان مقامات سے کیا تعلق ہے جو کم بہت ہی سے اس کے ساتھ نظر نہ آتے تھے۔ ہم اس استعارہ سے ابھی اور کام لے سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جوں جوں وہ بلند ہوتا ہے ویسے ویسے بعض ایسی چیزیں نظر سے اوجھل ہو جاتی ہیں جو کبھی صاف نظر آتی تھیں، اور تاریخ فلسفہ کے مطالعہ کا اس قسم کے غلامہ کو نہیں بلکہ گزشتہ زمانہ کے اکیبر فلاسفہ کی اصل تعانیف کو ایک دور میں سے متبادل کر سکتے ہیں جس سے کہ وہ اپنی کمی کو پورا کرے اور افلاطون نے جو حقیقی فلسفی کی تعریف کی ہے اس کا مصداق ہو کہ وہ تمام زمانے اور تمام ہستی کا ناظر ہوتا ہے۔

ب ا ن د ی س



فہرست اصطلاحات (ویب) فہرست اصطلاحات فلسفہ

A

Atomists

سالاتیہ

C

Cartesian

متبع ڈیکارٹ

Conceptualism

تعلیلیت

Courage

شجاعت

Critical

انتقادی

Cynic

کلبی

Cyrenaic

سیرینی

D

Dialectic

جدلیات

Dialogues

مکالمات

Doctrine of Trinity

مسئلہ تثلیث

Dogmatic

اعتقادی

E

Empiricism

تجربیت

Epicurian
Extension

ایپیکوری
امتداد

F

Five Predicables
Flux or Change
Form

محمولات خمسہ
تحول
صورت

I

Idea (Platonic)
Idea (Common)
Idealism
Ideas (Platonic)



مثال
تصور
تصوریت
مثل

J

Justice

عدالت

M

Matter
Mythology

مادہ

علم الاسماء - نامیات

N

Neoplatonists
Nominalism

نوفلاطونی
اسمیت

O

Occasionalism
Occasionalists
Onotological argument

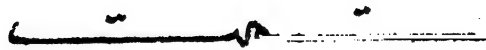
اتفاقیت
اتفاقیہ
دلیل و خودیاتی

P

Permanent natures

اعیان ثابۃ

Realism	R	حقیقت
Scepticism	S	تشکیک - اربابیت
Schoolmen		اہل مدرسہ
Sensationalists		حسیہ
Sophist		سوفسطائیہ
Stoic		رواقی
The absolute	T	مطلق
Utilitarianism	U	افادیت
Will	W	ارادہ



غلط نامہ تاریخ فلسفہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۸	۱۵	گمان	گمان	۶۱	۱۶	اس کا	اس کا
۲۵	۹	مشیر	مشیر	۶۲	۱۶	پروا	پروا
۶	۳۰	مبد	مبد	۷۵	۹	مرہون و منت	مرہون و منت
۲۳	۳۳	دیکھنے	دیکھنے	۷۹	۸	بدف اعترافات	بدف اعترافات
۳۶	۱	س سے	اس سے	۱۳	۱۳	مہم	مہم
۴۶	۳	کل	کل	۸۱	۱۰	دارالسلطنت کے	دارالسلطنت کے
۴۸	۲	مے شر فارے شر	مے شر فارے شر	۸۲	۱۶	مدد و معاون	مدد و معاون
۴۹	۴	کرنے	کرنے	۸۴	۲	۱۲۰۳	۱۲۰۳
۵۱	۳	ہے	سے	۸۶	۳۰	ناروے	ناروے
۵۲	۱	۷	ان	۸۷	۲۵	معلم	معلم
۶۱	۲	نے	سے	۸۸	۶	ایسے	ایسے
۶۲	۳	لبد	کالبد	۹۶	۱۲	کئے	کئے
۶۳	۴	وجدانیت	وجدانیت	۱۰۱	۸	دلیل وجودیاتی یا	دلیل وجودیاتی یا
۶۶	۱۵	کر دیا تھا	نہ کر دیا تھا	۱۰۷	۱۹	خدا	خدا
۶۹	۷	محبت	محبت	۱۱۳	۲۲	مذہب	مذہب
۷۰	۴	زمانے کے	ہر زمانے کے	۱۱۴	۲۱	میں	میں
۷۱	۸	ہوتی	ہوتی ہے				

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۱۶	۲۲	لینر	لینر	۱۲۸	۲۲	تصویر	تصویرات
۱۱۹	۳	وہ	وہ	۱۲۹	۸	ارتبایت	ارتبایت -
۱۲۰	۱۰	دہنی	دہنی	۱۳۲	۲۱	شال	شال
۱۲۲	۲۲	جواس	جواس	۱۳۸	۲	متعلق	متعلق
۱۲۲	۲	لگ	لگ	۱۴۲	۶	کرائے	کرائے
۱۱	۱۱	علم کو متنازع کر سکا	علم کو بھی متنازع کر سکا	۱۴۲	۱۰	عل	عل
۱۹	۱۹	سمجھے	سمجھے	۱۵۲	۹	پر واد	پر واد
۲۱	۲۱	پیری گینڈی	پیری گینڈی	۱۵۲	۱۲	تختیں	تختیں
۱۳۲	۵	مجھے اپنے	مجھے خود اپنے	۱۱	۱۱	متہم	متہم
۲۲	۲۲	اعراض	اعراض	۱۰	۱۰	میں	میں
۱۲۶	۱۲	تورائیدہ	نوزائیدہ	۱۸	۱۸	دبے	دبے
۲۳	۲۳	دعاس سے	دعاس سے	۲۲	۲۲	عن النفس	عن النفس
۱۲۷	۱۰	اپنے زمانے میں	جب اپنے زمانے میں	۹	۹	میں	میں
۱۲۸	۹	یرک	یرک	۰	۰	۰	۰

